Biblioteca de teología 1

Josef Schmitz

La revelación

BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA

PANORAMA ACTUAL DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

15

LA REVELACIÓN

por JOSEF SCHMITZ

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1990

JOSEF SCHMITZ

LA REVELACIÓN

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1990

Versión castellana de CONSTANTINO RUIZ-GARRIDO, de la obra de
JOSEF SCHMITZ, *Offenbarung*,
Patmos Verlag, Düsseldorf 1988

IMPRÍMASE: Barcelona 30 de agosto de 1989
JAUME TRASERRA, vicario general

ISBN 84-254-1704-X

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 21.720-1990 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

Índice

Abreviaturas

Documentos del concilio Vaticano II

AG	Decreto *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia.
CD	Decreto *Christus Dominus*, sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia.
DV	Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina revelación.
GS	Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual.
LG	Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia.
NA	Declaración *Nostra aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.
OE	Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre las Iglesias orientales católicas.
OT	Decreto *Optatam totius Ecclesiae renovationem*, sobre la formación sacerdotal.
UR	Decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el ecumenismo.

Nota. Todos estos documentos se citan según la edición: Concilio Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Editorial Católica, Madrid [5]1967.

AS	*Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici secundi*, Roma 1970-1978.
CFF	H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild (dirs.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vols., Herder, Barcelona 1977-1979.
DCT	P. Eicher (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos*, 2 vols., Herder, Barcelona 1989s.
DS	H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona [36]1976.
DZ	E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona [3]1963 (versión castellana de la 31 ed. del DS).
HDG	M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold (dirs.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, Herder, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1956ss.
HFTh	W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (dirs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Herder, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1985ss.
HWP	J. Ritter, K. Gründer (dirs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea-Stuttgart 1971ss.
MySal	J. Feiner, M. Löhrer (dirs.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln-Zurich-Colonia 1965-1981; versión cast., *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Madrid 1977ss (se cita la ed. alemana).
QD	H. Fries, R. Schnackenburg (anteriormente K. Rahner y H. Schlier) (dirs.), colección *Quaestiones disputatae*, Herder, Friburgo de Brisg. 1958ss.
S.th.	Tomás de Aquino, *Summa theologiae*.
S.c.G.	Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*.

La revelación, tema de la teología fundamental

El cristianismo actual se entiende a sí mismo como religión revelada, y la teología cristiana como ciencia de la revelación. En esta caracterización que ambos hacen de sí mismos, ¿qué significa «revelación»? ¿Cómo lograr que el hombre moderno entienda lo que se expresa mediante este término? He ahí las cuestiones centrales de las que se va a ocupar la presente obra.

Es verdad que sólo el cristianismo moderno se caracteriza a sí mismo expresamente como religión revelada para expresar que la revelación fue su origen, la instancia que lo justifica y el sello de su superioridad. Esta caracterización que el cristianismo hace de sí mismo declara que él está, sí, en el mundo, pero que no es del mundo, por cuanto debe su existencia a una actuación libre —es decir, no necesaria— de Dios. En los credos antiguos no aparece la palabra «revelación»; en la Biblia, esta palabra no desempeña un papel central, y sólo a partir de la edad moderna se escribieron tratados teológicos sobre la revelación. No obstante, la convicción de que el cristianismo tenía un origen que trascendía al mundo, forma parte ya —desde el principio— de la comprensión que la fe cristiana tiene de sí misma. La fe cristiana existe únicamente porque existe la revela-

ción de Dios en la historia de Israel y en Jesús el Cristo. El contenido de esa fe no puede el hombre llegar a conocerlo por sí mismo, ni es capaz tampoco de deducirlo de los datos relativos al mundo o a la sociedad. Vemos que en el Nuevo Testamento se designa ya como «palabra de Dios» la realidad que fundamenta y estructura esa fe: como palabra de Dios que «muchas veces y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas. En estos últimos días nos habló por el Hijo» (Heb 1,1s), por Jesucristo, quien no sólo proclamó la palabra (Mt 11,27; Ef 1,3), sino que él mismo es la Palabra (Jn 1,1-14). También se emplea el término «revelación» para deslindar y calificar el mensaje cristiano por su origen y por su contenido. Y, así, escribe Pablo que él no recibió ni aprendió el evangelio «de hombre alguno, sino por la revelación de Jesucristo» (Gál 1,1s), y que el contenido de su mensaje no es «sabiduría del mundo», sino «sabiduría de Dios» (1Cor 2,6s). Sin embargo, el concepto de «revelación» no llegó a ocupar un lugar central en la autocomprensión cristiana hasta la edad moderna; a partir de ese momento se utiliza para enunciar la razón ontológica, cognoscitiva y jurídica y el centro y la norma de todo lo que tiene vigencia como cristiano[1].

Este título que ostenta el cristianismo de basarse en una revelación no sólo tropieza con la incomprensión del hombre moderno, porque las revelaciones son cosa extraña para el mundo en el que él vive, o porque —en el mejor de los casos— le parecen fenómenos marginales y exóticos. Es que, además, el discurso acerca de la revelación se le antoja como algo ajeno e incluso hos-

---

1. Véase W. Kasper, *Offenbarung Gottes*, 53 (las referencias bibliográficas completas de las obras citadas las encontrará el lector en la bibliografía al final de la introducción).

til a la vida. Provoca en él desconfianza y hasta repulsa, porque la comprensión de la revelación como «noticia especial» comunicada a personas elegidas implica algo que parece estar en contradicción con los ideales del hombre moderno, que son «libertad, igualdad, fraternidad», y con los principios y normas de una conducta justificable racionalmente. Desde la época de la ilustración, el hombre proclama la razón como fundamento, centro y norma de su conducta. Comportarse «racionalmente» quiere decir llevar una vida capaz de comunicarse y relacionarse socialmente y conceder validez únicamente a aquellos principios que puedan justificarse ante la razón crítica, a pesar de que se comprenden los límites de la razón humana, límites con los que es «razonable» contar. Frente a esto, apelar a la revelación supone, al menos según la opinión predominante, que algunas ideas importantes para la orientación y la conducta de la vida no pueden conocerse mediante la razón humana universal, sino que se obtienen exclusivamente por revelación. Apelar así a ideas que no son accesibles a cualquiera, sino que se han comunicado sólo a unos cuantos elegidos y de forma extraordinaria, pero que no obstante reclaman obligatoriedad universal, es algo que escinde la sociedad humana en dos grupos desiguales: el de los privilegiados que han recibido la revelación y son transmisores de la misma, y el de las demás personas que, por afirmar que tales ideas son superiores a la razón, no son capaces de verificarlas; a estos últimos no les queda más posibilidad que la de aceptar obedientemente tales verdades. Pero de esta manera no sólo se escinde la sociedad humana, sino que, al mismo tiempo, se sanciona en ella una relación de autoridad y dominio. A esto se añade que el hombre religioso, que cree haber encontrado en estas verdades reveladas el fundamento para la

realización de su vida, siente que el hecho de cuestionarlas es para él una amenaza. Como enseña la historia, en todo ello puede llegarse fácilmente a adoptar actitudes equivocadas, como la del fanatismo y la intolerancia, que son capaces de suscitar en la sociedad conflictos de graves consecuencias. Por estas razones (someramente indicadas), el hombre moderno experimenta un gran malestar frente a las exigencias de la revelación; tales pretensiones limitan, en su opinión, la competencia de la razón para vivir una conducta justificable, originan trastornos de comunicación entre personas de iguales derechos, y dificultan la convivencia humana.

Esta situación, en la que la fe cristiana designa como revelación aquello de lo que recibe su esencia y verdad, y suscita así malestar y rechazo en el hombre moderno, hace que la «revelación» sea tema central de la teología fundamental, cuya tarea consiste en reflexionar y justificar la realidad en que se cimenta la fe cristiana y de la que ella vive, situándola en su contexto histórico-social, y en disipar malentendidos y resolver objeciones, a fin de garantizar siempre de nuevo «la capacidad de comunicación de la fe cristiana»[2].

Movidos por este interés en materia de teología fundamental, escogemos en esta obra el tema de la «revelación» y lo estudiamos en cuatro capítulos, que tratarán respectivamente de la experiencia de la revelación, de la comprensión de la misma, de la doctrina sobre la revelación y de la crítica de tal revelación. Este método coincide con la recomendación dimanada del concilio Vaticano II para la renovación de los estudios eclesiásticos, en lo que respecta a la teología sistemática[3]: en primer

2. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 19.
3. Véase OT 16.

lugar hay que preguntar sobre el tema a la Sagrada Escritura y a la tradición. Luego hay que profundizar en ello y comprenderlo en sus conexiones, a fin de que puedan entenderlo como verdad de salvación los hombres de todas las épocas.

La designación de «religión revelada», considerada en sí misma, difícilmente será apropiada para expresar la inconfundible peculiaridad del cristianismo, ya que apelar a la revelación no constituye desde el punto de vista de la historia de las religiones, un rasgo específico de la religión cristiana. Cada religión se basa en un acontecimiento por el cual unos hombres han experimentado que un poder sobrehumano o supraterreno o una divinidad daba una interpretación del sentido del mundo y de la vida humana. Todas las religiones saben que el hombre no es sencillamente capaz de disponer de ese misterioso poder divino, sino que éste se halla oculto y se le sustrae. Por eso, las religiones celebran los acontecimientos en los que ese poder divino se hace presente o se muestra en objetos o sucesos que pertenecen al mundo de la experiencia, o en los que una divinidad habla de manera original, constitutiva de comunidad y fundadora de tradición, no como si fueran descubrimientos en los que el hombre saca algo a la luz, sino como «revelaciones» en las que los hombres son primariamente objetos pasivos. Por eso, en casi todas las religiones vivas la revelación es un momento central, por cuanto que dicha revelación no se entiende a sí misma como producto de especulación humana, sino que sabe muy bien que se debe a la acción de la divinidad. La palabra «revelación» se emplea en este contexto como sustantivo verbal y designa primariamente el proceso por el cual llega algo a ser un hecho dado, es decir, una determinada manera de experiencia humana. De

tales experiencias de revelación se habla también en la Biblia. Ésta nos habla de ellas y las atestigua, pero sin desarrollar una teoría sobre las mismas. Lo peculiar del cristianismo se verá únicamente comparando esas experiencias de revelación. Por eso, es conveniente investigar primero en general las experiencias de revelación, para averiguar luego qué es lo peculiar de la experiencia cristiana de la revelación. De esta manera, se puede establecer también una conexión con la experiencia humana universal y se puede aclarar la relación con la realidad que tiene el hablar de «revelación». Las experiencias de la revelación y la doctrina sobre la revelación son dos cosas íntimamente relacionadas, pero diferentes. Basarse en la revelación es cosa imprescindible para la fe cristiana. Pero no lo es toda interpretación teológica de esa experiencia de la revelación, ni cualquier doctrina sobre la revelación. Pues esa doctrina puede ser recta o equivocada, puede ser totalmente acertada o sólo parcialmente acertada, puede ser comprensible o prestarse a falsas interpretaciones. En la historia del cristianismo, la doctrina sobre la revelación ha experimentado innegables transformaciones. Las expondremos a grandes rasgos en el capítulo segundo, a fin de que pueda entenderse mejor la doctrina actual acerca de la revelación. Esta visión de las cosas es también muy importante para la confrontación con la crítica moderna de la revelación, porque está por ver si las críticas que se hacen de la fe en la revelación hacen blanco realmente en la fe en la revelación sostenida por el cristianismo actual.

En el capítulo tercero desarrollaremos los aspectos más importantes de la doctrina católica actual sobre la revelación.

El capítulo cuarto estudiará especialmente, una vez

más, la cuestión de cómo habrá que representar en las circunstancias actuales la revelación para que ésta resulte comprensible para el hombre. En efecto, la comprensión cristiana de la revelación se hará comprensible y se expresará de manera justificada únicamente dentro del correspondiente contexto histórico-cultural, contexto que para nosotros, desde comienzos de la era moderna, se caracteriza por el mutuo distanciamiento entre la razón y la fe en la revelación. Investigaremos cuáles son las razones de ese distanciamiento. Y habrá que examinar si se puede, y hasta qué punto, eliminar la desconfianza de la razón hacia la fe en la revelación; si se puede, y hasta qué punto, superar la simple coexistencia o la contraposición entre la razón y la revelación, y si se puede, y hasta qué punto, lograr que ambas se hallen en fructífera relación mutua.

Bibliografía

J. Bernard (dir.), *Offenbarung. Phänomen, Begriff, Dimension*, Leipzig 1981.

P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Munich 1977.

H. Fries, *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987, 195-401.

W. Kasper, *Offenbarung Gottes in der Geschichte*, en *Handbuch der Verkündigung* I, Friburgo-Basilea-Viena 1970, 53-96.

W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (dirs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* II: *Traktat Offenbarung*, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1985.

H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn-Munich-Viena-Zurich 1985, 91-186.

K.-H. Weger, *Gott hat sich offenbart* (HB 946), Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1982.

1. Experiencia de la revelación

A partir de la era moderna se fue imponiendo cada vez más en el cristianismo la tendencia a considerar exclusivamente suyo el concepto de revelación, con el fin de subrayar la peculiaridad del cristianismo, una peculiaridad a la que no puede llegar ninguna otra religión. Así que la revelación llegó a ser nota fundamental de la definición del cristianismo. Conceptos como «fe cristiana», «religión cristiana» y «teología cristiana» son sustituidos en gran parte por los conceptos de «fe en la revelación», «religión revelada» y «teología de la revelación». Este empleo del concepto de revelación pretendía destacar que el cristianismo, a diferencia de todas las demás religiones, se debe a una libre actuación de Dios en la historia, actuación que va más allá de la actividad de Dios en la creación. Esta autocaracterización del cristianismo como religión revelada se realizó en un contexto histórico-intelectual en que se reinterpretó la experiencia y la naturaleza y la historia se entendieron como aconteceres determinados de manera puramente inmanente. Las consecuencias de todo ello son importantes para comprender lo que se expone en el presente capítulo.

El acto cotidiano de vivir la vida humana depende de

la experiencia (y ello de una manera permanente y trascendente al tiempo) para tener acceso a la realidad. El lenguaje nos hace ver que el término «experiencia» señala hacia una realidad muy compleja y llena de tensiones, que no es, ni mucho menos, unívoca. Según el lenguaje corriente, podemos «adquirir» experiencias, teniendo nosotros mismos esas experiencias; podemos «acumular experiencia» y llegar a ser «ricos en experiencia»; uno puede llegar «con la experiencia a adquirir práctica»; lo que se ha adquirido por medio de experiencias, puede «transmitirse a otros». Por consiguiente, uno puede tener experiencias, acumular experiencias, tender activamente a ellas. Pero las experiencias se pueden también proporcionar, sin que se hayan buscado; pueden ser «experiencias dolorosas» que «contraríen» lo que nosotros esperábamos. Las experiencias, por un lado, son algo de lo que se puede disponer a voluntad. Pero, en otros contextos, son algo de lo que no se puede disponer. Pueden ser experiencias fugaces y no dejar apenas huellas en la vida del hombre; pero pueden también originar crisis y cambiar por completo a una persona. La experiencia se hace valer contra la pura especulación de pensamiento, contra la mera teoría, contra el saber adquirido únicamente en los libros y contra los hábitos del pensar. A algunas personas se las critica de ser incapaces de adquiririr experiencia. Y las condiciones para poder tenerla no son factores fijados de una vez para siempre.

Si la experiencia, según la manera corriente de hablar, es un proceso tan dinámico, multiforme, dialéctico y que no se puede dar por terminado, entonces la fijación de la experiencia reduciéndola a unos cuantos aspectos o dimensiones de esa realidad tan compleja, es una comprensión de la experiencia que puede conducir a

la supresión o eliminación de dimensiones enteras de la experiencia.

Desde fines de la edad media, las tendencias filosóficas y científicas echaron mano de la experiencia como la forma preferida de llegar al conocimiento de la realidad. La edad moderna, movida por el impulso de disponer del conocimiento de la manera más objetiva, controlable y previsible que se pudiera, entendió la experiencia como la apercepción sensible que fuera accesible por igual a todas las personas, que se obtuviera metódicamente, que pudiera verificarse intersubjetivamente, y que fuese repetible en cualquier momento. Por consiguiente, la experiencia así entendida se caracteriza por su factibilidad y por la posibilidad de medirse y repetirse. La fijación en esta dimensión de la experiencia condujo a reducir la experiencia a lo que pudiera repetirse y verificarse. Frente a la experiencia general de la vida, esa experiencia se caracteriza por la precisión, la verificabilidad y la posibilidad de su utilización. Pero estas excelencias tienen un precio: de restringirse a sí misma metódicamente, excluyendo y menospreciando como subjetiva y caprichosa toda experiencia no planificable, no repetible y que sólo pudiera ser obtenida por determinadas personas y en determinadas ocasiones. Sin embargo, la aplicabilidad universal de la experiencia, lograda por la restricción de la misma a la experiencia empírica, no significa, ni mucho menos, que esa comprensión de la experiencia sea universalmente adecuada. Pues la restricción de la experiencia conduce a la consecuencia paradójica de que haya que eliminar como puramente subjetivas aquellas experiencias precisamente en las que acontece para muchas personas el contacto más intenso con la realidad.

El hecho de que en la era moderna se haya impuesto

esta comprensión de la experiencia se halla íntimamente relacionado con la circunstancia de que los hombres se entiendan cada vez más a sí mismos de una manera nueva, y a partir de esa comprensión interpreten todas las demás cosas. El hombre moderno se entiende a sí mismo como sujeto autónomo, como dueño de sí mismo y como un ser que se encuentra en un proceso de interacción creadora con el mundo. Un factor importante de la nueva autocomprensión es la creciente influencia que los hombres son capaces de ejercer en virtud de la nueva ciencia y de la técnica. El hombre se experimenta a sí mismo como alguien que se halla en un mundo abierto a la influencia plasmadora del hombre; el interés del hombre se cifra en utilizar sus posibilidades de influencia, en dirigir de tal manera el proceso de interacción entre el hombre y el mundo, que dicho proceso conduzca a una intensificación y enriquecimiento de la vida humana. Lo que no dimana de la experiencia verificable de la naturaleza ni de la reconstrucción históricocrítica de la historia se relega al ámbito de lo no universalmente vinculante, al ámbito de lo subjetivo y caprichoso.

Cuanto más se iba imponiendo esa comprensión moderna de la experiencia, y cuanto más se asentaba que la naturaleza y la historia eran magnitudes objetivables o ampliamente objetivables, tanto más decididamente se vio obligado el teólogo a extraer del ámbito experimental de la naturaleza y de la historia el origen y la esencia de la fe cristiana, y a anclarlos fuera de ellas: en lo «sobrenatural». La revelación se convierte —como quien dice— en una superestructura ajena a la experiencia. De esta manera, el cristianismo moderno, gracias a este concepto de la revelación, se deslindó del concepto de experiencia propagado en los tiempos modernos. Por

medio de este autoaislamiento, la revelación y la experiencia llegaron a ser magnitudes dispares. Se llegó al distanciamiento, más aún, a la ruptura entre ambas: la revelación contra la experiencia[1]. Ahora bien, allá donde se establece una separación radical entre la revelación y la fe, no sólo hay que creer permanentemente contra toda experiencia, sino que, además, se rompe pronto el vínculo entre la fe y la vida. La falta de experiencia y la separación del mundo de la vida natural son las consecuencias que dimanan de este autodeslindarse del cristianismo. Esta marcha de las cosas conduce a que hablar de la revelación suene como cosa extraña e incomprensible para el hombre actual, porque falta la vinculación con la experiencia de la realidad que él posee, y porque difícilmente se logra la integración de la revelación en el conjunto del mundo de la vida actual. Se conseguirá únicamente una nueva base de comprensión si entre la revelación cristiana y la experiencia humana vuelve a establecerse la conexión. Condición indispensable para ello es que se vea con claridad —y se abrogue— la reducción moderna que consiste en restringir la experiencia a la experiencia empírica, y que se recupere una comprensión más amplia de la experiencia. Tan sólo entonces podrá percibirse que la revelación está orientada a la experiencia.

Por diversas razones resulta más fácil hoy día hacer un alegato en favor de esa comprensión más amplia de la experiencia. En primer lugar, en la conciencia pública actual se ve cada vez con más claridad las deficiencias (limitación a un ámbito parcial de la realidad total, em-

1. Así, por ejemplo, el esquema —no discutido siquiera por el Vaticano II— acerca del mantenimiento de la fe pura, rechaza la afirmación de que la fe consiste «primariamente en la experiencia por la cual se percibe todo el misterio de Cristo y la verdad de la revelación contenida en él» (AS I/4, 664, núm. 20).

pobrecimiento de sentido, etc.) y las funestas consecuencias (secuelas inhumanas, etc.) de la comprensión moderna de la experiencia empírica, a la que le interesa la fiabilidad de lo experimentado, su reproducibilidad y su dominabilidad; en segundo lugar, se tiene conciencia más y más de que la experiencia de la vida cotidiana es no sólo la experiencia primaria sino también la experiencia abarcante, porque es la que constituye al hombre como ser capaz para la ciencia y sobrepasa el ámbito del conocimiento científico. Además, en la actual discusión en materia de filosofía y ciencias sociales, adquiere importancia una comprensión de la realidad caracterizada por la «revelación», por cuanto —según esa comprensión— la realidad se revela, sin que pueda disponerse de ella, en multitud de instantes sorprendentes[2]. Para permitirle al hombre moderno un acceso a la comprensión de la revelación cristiana, puede ser muy útil aprovechar el hecho de que el término «revelación» aparezca no sólo en el lenguaje religioso sino también en el uso corriente de nuestros días, en el que señala algunos hechos determinados en la experiencia de nuestra vida o un grupo particular de experiencias. Así que, cuando se habla de revelación, no hace falta que dejemos por completo a un lado o reprimamos la experiencia de la vida corriente. Lejos de eso, podemos enlazar con ella para lograr comprender lo que, por lo menos, dice también la revelación en el ámbito religioso y en el ámbito cristiano. Porque en la Biblia la revelación no es primordialmente un mensaje sobrenatural que deba creerse, sino una experiencia que ha de atestiguarse y que, de esta manera, se convierte en mensaje, el cual,

---

2. Véase B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*; A. Grözinger, *Offenbarung und Praxis* (para los datos completos, véase la bibliografía al final del capítulo).

como mensaje proclamado, quiere ofrecer a los oyentes una nueva posibilidad de vida.

Partimos del empleo no religioso del término «revelación» en el lenguaje cotidiano y vamos a investigar la índole peculiar de la experiencia que se designa de esta manera. Presuponemos con ello que las experiencias de revelación designan procesos análogos en los ámbitos secular, religioso y cristiano; en dichos procesos aparece de repente algo decisivo para la vida y cautiva al hombre de tal manera que éste no puede seguir sin más, como si nada hubiera ocurrido. Es decir, son procesos que en cada caso establecen con la realidad una relación que es determinante para la conducta del hombre. En un segundo momento hay que establecer, mediante un estudio comparativo, lo que es peculiar de la experiencia religiosa y de la experiencia cristiana[3].

1.1. La experiencia de la revelación en el ámbito profano

En la vida humana surgen constantemente situaciones en las que la persona afectada no puede menos de decir: «Ahora me ha iluminado la luz», «ahora veo realmente las cosas», «eso fue para mí una auténtica revelación». La experiencia general de la vida se halla entreverada de sucesos en los que de repente vemos algo, se nos ocurre una idea, se aclara insospechadamente y con la rapidez del rayo algo que había estado confuso, y lo que hasta entonces habíamos percibido oscuramente adquiere de repente perfiles claros.

---

3. Me adhiero al procedimiento propuesto por E. Herms, *Offenbarung*.

1.1.1. *Experiencias de iluminación en sentido amplio*

Se trata aquí de acontecimientos de la vida cotidiana de los que no puede disponer el hombre, de acontecimientos que desvelan nuevas realidades, de sucesos que afectan tanto o que hacen que se ilumine de tal manera el sentido profundo de una situación que no se puede ya seguir viviendo como hasta entonces.

Se trata de procesos que no se pueden producir, que no aparecen por la fuerza, y que sorprendentemente descubren nuevas dimensiones de la comprensión de sí mismo, de las comprensiones de personas extrañas y de la comprensión del mundo, y que dilatan y ahondan la existencia del hombre, y que producen algo en su vida. Nos referimos a intuiciones que se obtienen como un regalo y que, aunque de manera muy diferente, influyen en la conducta de la vida. Puede servir de ejemplo la experiencia que expresamos con las siguientes palabras: «Fue un amor a primera vista.» Se ha hecho corriente designar tales experiencias y situaciones como «experiencias de iluminación» o «situaciones de iluminación». Para Ian T. Ramsey, están caracterizadas por una estructura tensional que se desarrolla en dos tiempos o momentos: el de la intuición (*discernement*) y el de la entrega (*commitment*). La realidad que de repente se le revela de nuevo al hombre y que para el sujeto de la experiencia tiene significación evocativa. El hombre, mediante la intuición que se le ha concedido sorprendentemente, se experimenta a sí mismo como afectado, interesado y exigido. La realidad que en tales acontecimientos de iluminación se le manifiesta al hombre de manera nueva y distinta, tiene repercusiones sobre la conducta de su vida. Tales experiencias descubren nuevas perspectivas y puntos de vista para la vida del

hombre. Eilert Herms analizó algo más detalladamente este acontecer de iluminación, y lo hizo remitiendo a una historia de la vida cotidiana[4]. En un taller, uno de los compañeros más apreciados es un maestro llamado Pedro. No sólo entiende bien su oficio, sino que además todos sus compañeros de trabajo tienen confianza en él por su amable serenidad, su comprensión, su discreción y su servicialidad. Sus aprendices le consideran una persona «mimada por la fortuna», un hombre que siempre está de buen humor, demostrando así que la vida le ha sonreído. Entre esos aprendices está Claudio, que viaja todos los días al lugar de trabajo en compañía de un vecino. En uno de esos viajes cotidianos se entera de que el maestro Pedro perdió a su esposa, tras grave enfermedad, cuando llevaban poco tiempo casados, y que él tuvo que sacar adelante —él solo— a sus dos hijos. A partir de esa conversación, Claudio ve al señor Pedro a una luz nueva, que influye en sus relaciones con el maestro. Herms estudia aquí seis aspectos que son esenciales para los procesos de iluminación. Cada acontecimiento iluminador tiene 1) un *contenido* determinado, en nuestro ejemplo, la situación familiar de Pedro; 2) un *autor*, en este caso el vecino que informó sobre todo ello; 3) un *receptor*, en este ejemplo, el aprendiz Claudio; 4) una *ocasión que sirve de motivo*, aquí: la sorprendente noticia que le da el vecino; 5) es algo que en sí *implica al receptor*; aquí, Claudio se siente impresionado por lo que acaba de oír, y ve que eso está exigiendo algo de él; 6) tiene *efectos sobre la personalidad del receptor*; es algo que transforma su situación y a él mismo: la nueva imagen que Claudio adquiere de su maestro transforma su actitud y sus relaciones con él.

---

4. Ibíd. 22s.

1.1.2. Experiencias de revelación

Tales procesos de iluminación acontecen siempre que una realidad se desvela a una persona de tal modo que ésta puede y tiene que adoptar una actitud ante ella. Pero no todos los procesos son de efecto igualmente profundo sobre la conducta de la persona. La medida de la transformación obrada en el receptor por los procesos de iluminación depende del papel que desempeñara en su vida la vieja idea que es sustituida ahora por la nueva. La mayoría de los procesos de iluminación afectan únicamente a detalles o a ámbitos parciales de los que el hombre se sentía seguro, pero no a sus convicciones fundamentales y que determinan su actuación. Por eso, no todo acontecimiento de iluminación es capaz de hacer que una persona exprese: «¡Eso ha sido para mí una verdadera revelación!» Una cosa así se dice únicamente cuando el hombre recibe luz sobre algo decisivo para su vida, cuando ilumina con su destello una verdad que cautiva y transforma la vida, cuando el individuo comprende de pronto algo que constituye para él una exigencia absoluta.

Al analizar estas experiencias radicales de iluminación (experiencias de revelación), nos llaman la atención principalmente dos notas características: la *implicación pasiva* —el receptor se ve envuelto pasivamente en la «experiencia de revelación», la cual antecede a toda posible actividad propia que siga a continuación— y el *cambio de conducta* o transformación del sujeto de la experiencia en virtud de esa misma experiencia. Para decirlo con otras palabras, la nueva realidad que ha iluminado al receptor es para él algo tan denso, que la persona tiene que adoptar ante ella una actitud y tenerla en cuenta en la conducta activa de su vida. La experien-

cia de revelación no sólo afecta al conocer del hombre, sino a toda su existencia. Existe íntima relación entre el contenido de esa experiencia y sus efectos sobre el receptor. Tales experiencias son capaces de cambiar todo el horizonte de comprensión desde el que se perciben y se entienden todas las cosas, y juntamente con él son capaces de transformar las condiciones en que el individuo se relaciona con las demás personas y las cosas del mundo.

Como es bien sabido, la capacidad que el hombre tiene de conocer y de formular juicios depende de condiciones individuales, sociales e históricas que marcan su sello en el mundo propio en que vive una persona. Esas condiciones son, primariamente y en la mayoría de los casos, algo meramente inconsciente para el hombre, algo que se le sustrae[5]. También esas condiciones, que en la conciencia humana no se dan como objetos entre otros objetos, son mudables y están sometidas incesantemente a transformaciones. Y esto tiene luego repercusiones sobre el conocimiento de los objetos. Esta transformación queda fuera de la capacidad que el hombre tiene para disponer, y únicamente puede obrarse mediante acontecimientos de iluminación sobre los que el hombre no es capaz de disponer: mediante experiencias de revelación, en las que al hombre —como suele decirse de manera muy significativa— «se queda sin respiración». Quien en su vida no se ha quedado nunca sin respiración, es decir, quien no ha experimentado sacudidas y conmociones en todo el contexto de su experiencia del mundo y en las certidumbres fundamentales de su

5. Véase la distinción, corriente desde Kant, entre conocimiento «categorial» y conocimiento «trascendental»; el primero designa aquel conocimiento que nos capacita para formular enunciados acerca de objetos; el segundo designa el conocimiento por el que captamos las condiciones de posibilidad del conocimiento de objetos.

vida, ese tal permanecerá atrapado en la totalidad del mundo existencial en que él ha vivido hasta entonces[6].

En algunas ocasiones, la totalidad abarcante del correspondiente mundo existencial de una persona se expresa en frases tautológicas como, por ejemplo: «el deber es el deber» o «el honor es el honor», las cuales son triviales desde el punto de vista teórico, pero para la práctica de la vida son fundamentales. Con la frase citada en último lugar, Minna von Barnhelm expresa en la comedia de este nombre escrita por G.E. Lessing (cuarto acto, sexta escena) la peculiaridad del mundo existencial de su amante, von Tellheim: el mundo existencial de un oficial prusiano en tiempos de Federico de Prusia. En ese mundo, el honor —que hace que una persona goce de la confianza de los de su misma clase— llega a ser un valor tan central y determinante para toda la conducta personal, que con él está en juego la vida entera. Si alguien duda del honor personal, entonces la reparación de esa ofensa exige poner en peligro la propia vida (desafiar en un duelo). No ser capaz de dar satisfacción al propio honor significa la extrema deshonra. Por la manera de obrar de Minna con su amante, todo ese mundo existencial se ve sacudido y se transforma por una iluminación abarcante de la realidad.

Lo que la realidad es en sí, antes de que la experimentemos, se sustrae a nuestro conocimiento. Se nos da únicamente como realidad experimentada; pero, en calidad de tal, no es una magnitud independiente del sujeto de la experiencia, sino que depende de las condiciones de posibilidad de la experiencia humana, entre las que se cuentan también las perspectivas experienciales de iluminación de la realidad, las cuales —como nos

---

6. Véase R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung*.

enseña la historia— no son inmutables. En las experiencias de iluminación no se trata de la elaboración de la realidad en el sentido de una producción técnica, sino de la elaboración de la realidad en el sentido de una comunicación iluminadora de realidad —de la comunicación de aquella realidad en cuyo supuesto y en cuyo marco los hombres viven responsablemente. Por eso, con E. Herms, podemos denominar «revelación» a esos procesos fundamentales de iluminación, «por los cuales surge aquella referencia a la realidad en cuyo supuesto y en cuyo marco los hombres viven su vida como personas»[7]. El recurso a los procesos de iluminación, en la experiencia de nuestra vida, es adecuado indudablemente para hacernos comprender el lenguaje religioso acerca de la revelación y la referencia de ese lenguaje a la realidad y a la vida. Pero esto no basta todavía, por sí mismo, para caracterizar la índole especial de la experiencia de la revelación religiosa.

1.2. La experiencia de la revelación religiosa

Vamos a ofrecer en primer lugar una descripción general de la esencia de las experiencias de revelación religiosa. Luego expondremos sus múltiples formas en el marco de la historia de la religión. Y, finalmente, expondremos el concepto de «religión revelada» desde el punto de vista del estudio comparado de las religiones.

1) *Caracterización general.* Si por revelaciones, en sentido general y formal, se entienden los procesos de iluminación que implican pasivamente al receptor y que

7. E. Herms, *Offenbarung*, 16.

establecen la referencia a la realidad en cuyo marco el hombre vive responsablemente su vida, entonces las revelaciones religiosas son aquellos procesos de iluminación por los que se crea la referencia a la realidad: una referencia que orienta y soporta la conducta religiosa del hombre. La nota distintiva que las diferencia de las revelaciones en el ámbito secular no es de índole formal sino de contenido. Para decirlo con otras palabras, la peculiaridad de las experiencias de revelación religiosa nace primariamente de las notas que determinan el contenido de la realidad que en esa experiencia se comunica. En efecto, esa experiencia establece la referencia a una instancia superior al hombre, y que fundamenta y sustenta su vida y su mundo. Comunica de tal modo esa realidad que no queda excluido sino incluido lo experimentable empíricamente; pues esa realidad superior al mundo se muestra en objetos, acontecimientos y órdenes de nuestro mundo y se representa en ellos. El concepto de «revelación religiosa» abarca la multiplicidad de todas aquellas experiencias de iluminación por las que a una persona se le desvela esa realidad abarcante e incondicionada. Aparecen en forma más intensa aquellas notas características que pertenecen a los momentos constitutivos de los procesos de iluminación en general: el percibir a modo de acontecimiento una realidad nueva, extraña, superior al hombre, superior al mundo, lo indisponible de ese proceso (la implicación completamente pasiva del receptor) y el verse afectado en la raíz misma de la propia existencia: algo por lo que ese acontecimiento actúa tan poderosamente en el acto existencial del hombre, que repercute en su sentimiento vital y en la conducta de su vida, en ocasiones establece también nuevas formas de sociedad y, de esta manera, desarrolla un extraordinario poder sobre el acontecer

histórico. Y, así, es característico de las experiencias de revelación religiosa el hecho de que, entre los aspectos esenciales —estudiados por Herms— de todos los procesos de iluminación, haya cuatro aspectos que muestren característica especial: su receptor está implicado de manera enteramente *pasiva*; su *contenido* es una realidad que trasciende al mundo; su *autor* es al mismo tiempo su contenido; su efecto sobre la propia conducta es de particular radicalidad y contundencia[8].

Como ejemplo ilustrativo servirá una experiencia de revelación de Zaratustra (Zoroastro)[9]. Este personaje vivió probablemente en los siglos IX-VIII a.C. entre tribus dedicadas a la cría de ganado mayor en la estepa del Irán oriental. Era sacerdote dedicado a ofrecer sacrificios y era también compositor de himnos. Al efectuar el rito de inmolación de una víctima, tiene una visión y una audición: «Se lamenta la voz de la vaca: "¿Para quién me plasmaron vuestros (dioses)? ¿Quién me ha formado? Me mantienen atada la embriaguez de asesinato y la violación, el encadenamiento, la arrogancia y la brutalidad. No tengo más pastor que vosotros. Y me parecéis ejercitar bien vuestra actividad pastoril." Pregunta el hacedor de la vaca la verdad: "¿Cuál es, según este juicio, el camino adecuado para la vaca?"... (Y) habla el dador de vida, el que todo lo sabe: "Tu plasmador te formó para el ordeñador y para el pastor que te apacienta"»[10]. El *contenido* de esta experiencia de revelación es el «hacedor de la vaca», el «dador de vida, que todo lo sabe», y la relación del hombre con él, tal como esa relación se expresa en el sacrificio; el *autor* es igualmente el plasmador y dador de vida, el cual es al

8. E. Herms, *Offenbarung*, 27s.

9. Ibíd. 28s.

10. H. Humbold, *Die Gathas des Zarathustra* I, 80s.

mismo tiempo el contenido; el *receptor* es Zaratustra (Zoroastro), el sacrificador. El motivo que crea la situación es la circunstancia de una inmolación ritual; el receptor se ve implicado óptica y acústicamente en el proceso de iluminación; la repercusión sobre la conducta de Zaratustra es luego la lucha contra los sacrificios tradicionales de animales, que revestían carácter orgiástico y sangriento, y la dedicación desde entonces a presentar ofrendas incruentas; en el culto sacrificial ofrecido por Zaratustra, la práctica antigua de los sacrificios sangrientos es sustituida por la ofrenda de productos vegetales y animales. Al dador de vida se le debe ofrecer únicamente un sacrificio que no destruya su don, sino que lo conserve.

2) La caracterización general de la experiencia de revelación religiosa deja amplio margen para *expresiones concretas*. Y, así, acontecimientos naturales extraordinarios o sucesos de la historia u objetos, animales y personas de eminente figura y significación pueden convertirse en motivo que origine la situación para tales experiencias de revelación. Pero lo puede ser también el curso corriente de los acontecimientos, en cuanto pierde su carácter obvio e incuestionado. Como autor puede aparecer una realidad poderosa de orden personal o impersonal, un ser divino junto a otros de su especie, o un Dios único. El contenido puede ser la realidad de ese poder misterioso, o su actuación y voluntad con respecto al hombre; puede comunicarse en todo ello una instrucción, una promesa, una predicción. El receptor puede verse implicado en el acontecimiento de la iluminación mediante formas extraordinarias (visión, éxtasis...) o de manera no sorprendente. Son también diferentes los efectos que se causan en la vida del receptor.

En la multiplicidad de las experiencias de revelación que aparece en la historia de la religión se refleja también la diferente manera que tiene el hombre de «existir en el mundo», diferencia que aparece en el curso de la historia, y se refleja la historicidad de la existencia humana. La forma predominante de la experiencia de revelación se corresponde siempre con la manera peculiar de «existir en el mundo» que el hombre tenga en cada caso.

En las primitivas sociedades de recolectores y de cazadores y en las sencillas sociedades agrícolas, se experimenta y se venera un poder misterioso que se muestra en los importantes elementos del correspondiente mundo vital: en procesos y elementos de la naturaleza, en objetos, tiempos y lugares. La experiencia de revelación tiene en estos casos la forma de manifestación: el poder numinoso se da a conocer en los fenómenos del mundo de la vida. Así ocurre, por ejemplo, en el animal de caza preferido; es, a un mismo tiempo, ese animal concreto, pero a la vez es también más, a saber, es el señor de los animales que ordena una conducta determinada al hombre que va a la caza del animal. Como se trata ordinariamente de varias figuras simbólicas procedentes del correspondiente mundo vital, resulta de ahí una pluralidad de hierofanías. A pesar de todo, la realidad se experimenta en conjunto como una unidad supremamente indiferenciada, en la que no existen todavía las distinciones estrictas entre lo material y lo espiritual, lo colectivo y lo individual, lo objetivo y lo subjetivo, lo personal y lo impersonal. Se diferencia, sí, entre lo sagrado y lo profano, pero siguen ambos mundos siendo intercambiables; los dioses, aunque desempeñen un papel, no sobrepasan por principio ese orden cósmico primordial.

Cuanto más fueron aprendiendo los hombres a no

aceptar simplemente su mundo primario de vida, sino que se fueron decidiendo a intervenir en él mediante el progreso de la agricultura, mediante la domesticación y cría de animales, mediante asentamientos fijos e instituciones para la propiedad de tierras, cuanto más se fue diferenciando la sociedad mediante la división del trabajo y las nuevas instituciones (el Estado, la realeza), cuanto más se llega a la polarización entre el individuo y la sociedad, entre el alma y el cuerpo, entre la materia y el espíritu, tanto más se diferencian también el mundo de los hombres y el mundo de los dioses y se desvanece el orden cósmico primordial, tanto más va desplazando una red de acciones e interacciones entre Dios y el hombre al antiguo simbolismo inmediato del mundo, simbolismo que estaba sujeto a una ley de correspondencia universal. La divinidad se manifiesta en teofanías; la inspiración profética, la percepción de una palabra divina, de una promesa, instrucción o disposición, y la iluminación del significado de acontecimientos históricos van adquiriendo cada vez más primacía entre las formas de experiencia de revelación. En los grandes reinos y en las sociedades de civilización avanzada, este desarrollo de las cosas conduce, por un lado, al énfasis de la trascendencia, personalidad y unicidad de Dios, y, por parte del hombre, a una individualización, personalización y matización ética del comportamiento religioso; la experiencia de la realidad se escinde por completo en un «más acá» profano y en un «más allá» sagrado, y para la comunicación entre ambos va adquiriendo cada vez más importancia la experiencia de revelación.

3) En este transcurso histórico se llega a *religiones reveladas de trazos bien marcados*. El estudio comparado de las religiones habla de religión revelada cuando

la actuación expresa de una divinidad con vistas a la salvación del mundo y de los hombres determina decididamente el centro vital de una religión. No basta para ello la simple autocomprensión de cada una de las religiones, que creen que no son obra humana sino creación divina. Tampoco es suficiente la aparición de múltiples experiencias de revelación dentro de una religión, pero sin constituir una unidad intrínseca. No, sino que el tipo de religión revelada se da —para el estudio comparado de las religiones— cuando la religión de que se trate está centrada en la acción peculiar y expresa de una divinidad con vistas a la salvación del mundo y del hombre. Las transformaciones religiosas de gran poder sobre el acontecer histórico, que condujeron a las grandes religiones universales, la mayoría de las cuales pertenecen a este tipo de religión, están vinculadas casi siempre a la figura de un «fundador de la religión», a quien se le concedió la experiencia fundamental de revelación (Buda, Zaratustra, Moisés, Jesús, Mahoma, etc.). Por su número fueron pocos. Pero su contribución histórica es decisiva. En las religiones por ellos fundadas, la comunidad vital de la existencia (la familia, el clan, la tribu, el pueblo) no se identifica ya sin más con la comunidad de religión. Por el camino de salvación que ofrecen, están relacionadas más intensamente con la situación existencial de perdición, en la que se encuentra el individuo. En este tipo de religión revelada se incluyen, junto al judaísmo, el cristianismo y el islam, la religión védico-brahmánica del hinduismo, el mazdaísmo iranio, determinadas formas del budismo y las religiones mistéricas del helenismo. Las diferencias dentro de este tipo de religiones se derivan de la correspondiente primacía que se dé al medio de revelación (experiencia mística, palabra, encarnación, etc.) y al correspondiente

contenido de la revelación (doctrina, instrucción para la vida, comunicación de vida divina, etc.). Y, así, se puede distinguir entre diversas formas, según que se trate primariamente de una revelación de la voluntad de Dios que pone exigencias, o de la voluntad de Dios que concede gracia, o de la revelación de una realidad impersonal de salvación que se produce en el acto de la iluminación. Dentro de esta perspectiva, el cristianismo adquiere un perfil característico como religión revelada, porque en él el medio eminente de revelación no es una doctrina o escritura sino una persona concreta, Jesús de Nazaret, y el contenido más importante es la creación de una nueva comunión de vida con Dios, de una comunión que redime y que supera la muerte. La experiencia fundamental de la revelación es comunicada siempre por medio del testimonio, la confesión de fe, la doctrina, los ritos de culto, las instituciones y las instrucciones para la vida. Si estas formas de expresión objetiva no se entienden como medios que no hacen más que comunicar la revelación, sino que, lejos de eso, se comprenden en su realidad misma como revelados y se equiparan de tal modo con la revelación que, por ejemplo, la doctrina y el culto se consideran como revelados, entonces habría que hablar de religión revelada de una categoría especial. La autocaracterización del cristianismo moderno no coincide por completo con el concepto de «religión revelada» que se utiliza en el estudio comparado de las religiones.

1.3. La experiencia de la revelación en la Biblia

En el cristianismo, las experiencias fundamentales de revelación se realizan a partir de la religión de Israel.

Adquieren su perfil, cuando se las compara con las experiencias de revelación atestiguadas por el Antiguo Testamento.

1.3.1. La experiencia de la revelación en el Antiguo Testamento

Una pequeña selección de testimonios pone ya en claro que la experiencia de revelación, en Israel, se mueve en el marco de su entorno religioso, por lo que respecta a la variedad de los fenómenos de revelación. Y, así, el Antiguo Testamento conoce manifestaciones de Dios en procesos de la naturaleza, por ejemplo, en la nube del Sinaí (Éx 24,16ss) o en la nube que cubrió el tabernáculo o tienda de la revelación (Éx 40,34), en los ruidos de pasos en las copas de los árboles (David: 2Sam 5,24), en el suave susurro de la brisa (Elías: 1Re 19,11-13); refiere manifestaciones de Dios en forma humana (Abraham: Gén 18), en acontecimientos históricos (Sal 76; 98), principalmente en la salida de Egipto (Sal 77,15-21) y en el regreso del destierro (Is 1,1; 6,1s); conoce revelaciones de Dios en sueños (Gén 20,3.6; 28,12ss; 31,10ss), en visiones (Is 1,1; 6,1ss), en audiciones (Moisés: Éx 19,3ss; Jos 3,7; 5,9; 1Sam 3,4-18), y en inspiraciones internas (Esd 7,24; Núm 22-24). La experiencia de revelación es tematizada directamente en relatos autobiográficos de vocación (Is 6; Jer 1; Ez 2), en el relato de algunos encargos de misión (Am 7,14s; Os 1-3; Is 8,11) y en las confesiones de Jeremías (Jer 15; 20); se discute ya críticamente en la confrontación con los que son profetas profesionales. Junto a tales procesos de revelación, el Antiguo Testamento conoce también prácticas de revelación como oráculos obtenidos

por medio de las suertes (1Sam 10,20ss; 23,9-13) y juicios de Dios (cuando había sospecha de adulterio: Núm 5,11-31). Dentro de la variedad de estos fenómenos de revelación se observa cierta evolución: desde las prácticas de revelación y del hecho de que Dios fuera visto y se mostrara en los primeros tiempos hasta la revelación de Dios en acontecimientos históricos y en la palabra de los profetas. La experiencia por medio de la palabra no es buscada ni solicitada —como cuando se le recaba de los sacerdotes que prestaban su servicio en los oráculos—, sino que se impone de repente, se apodera del receptor y transforma su vida. La misma revelación en la palabra se basa en diferentes experiencias fundamentales que se reflejan en los géneros literarios: por ejemplo, se basa en los dichos del profeta, con su idea de que la palabra de Dios está en y detrás de la palabra del profeta; o en el texto narrativo, que interpreta la acción y pasión del hombre como forma que manifiesta la actuación de Dios; en los dichos que transmiten preceptos, según los cuales los mandamientos son expresión de la voluntad de Dios; en los dichos apocalípticos, que se entienden a sí mismos como palabras en las que Dios desvela su plan, hasta entonces oculto, para la historia.

En la variedad de los fenómenos de revelación aducidos no aparece todavía lo peculiar y característico de la experiencia de revelación de Israel. Esto no aparece sino cuando se contempla la estructura total en la que se ordenan recíprocamente las diversas experiencias. Fuera de Israel, las experiencias de iluminación religiosa comunican la realidad, en el marco de la cual viven los hombres su vida, como un cosmos sagrado, cuya ley fundamental es un sistema de símbolos de correlación universal entre lo mundano y lo divino. Esta estructura total se quiebra y rompe en la nueva y fundamental ex-

periencia de revelación hecha por Israel en el contexto de su historia. En lugar de la estructura de realidad hierófana, aparece una comprensión de la realidad que está caracterizada por la libre relación entre Dios y el hombre en forma de pacto (o «alianza»). Por eso, la palabra, la actuación libre, los acontecimientos históricos se convierten en medios primarios de revelación. Esta experiencia fundamental de revelación capacita para percibir en los variados fenómenos de revelación al único Dios, para experimentarlos como revelaciones de un Dios único y para no entenderlos como procesos terminados en sí mismos o que están yuxtapuestos sin cohesión alguna, sino como un acontecer ininterrumpido. Por ejemplo, el Dios que se revela se da a conocer a Moisés refiriéndose a anteriores acontecimientos, conocidos por la tradición: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Éx 3,6). Sin embargo, la experiencia actualizada de revelación no es referida sólo a la anterior revelación, sino que, además, se asocia con una revelación anunciada y futura. Y, así, el Deuteroisaías contrapone la futura acción reveladora de Dios al antiguo acontecer de salvación que figura en la tradición del éxodo (Is 48,6s), y Jeremías proclama: «Vienen días, dice Yahveh, en que no se dirá más: "¡Por vida de Yahveh, que sacó a los hijos de Israel del país de Egipto!", sino: "¡Por vida de Yahveh, que sacó a los hijos de Israel del país del norte y de todos los países adonde los había expulsado!"» (16,14s). Las revelaciones de Dios en el pasado no transmiten todavía el conocimiento definitivo de Dios, sino que son superadas por la futura revelación de Dios que se espera. Mediante la relación de las diversas experiencias de revelación con el proceso total de la historia, se manifiesta la economía de la actuación divina. La

historia de la actuación reveladora de Dios en su totalidad está orientada a que Israel conozca «que Yahveh es el único Dios en lo alto de los cielos y aquí abajo en la tierra, y que no existe otro» (Dt 4,39; 7,9).

Lo nuevo y peculiar de la experiencia fundamental de revelación que establece aquella orientación a la realidad en la que Israel vive se ilustrará mediante la experiencia de revelación de Moisés[11], que vivió probablemente hacia fines del segundo milenio antes de Cristo, entre las tribus de nómadas que pastoreaban ganado menor y que buscaban sus pastos en la península del Sinaí. Estas tribus adoraban cada una a un Dios, que no estaba ligado a un lugar determinado sino a una comunidad: a un Dios que se había aparecido al antepasado o patriarca y había concertado con él un pacto, y que prometía salvación al patriarca y a sus descendientes a condición de que en la vida de la comunidad se cumplieran los mandamientos de Dios. A Moisés se le concedió la revelación de que el Dios que adoraban cada una de esas tribus era el mismo y único Dios. Los aspectos esenciales de las experiencias de revelación narradas en el libro del Éxodo (capítulo tercero) son los siguientes: el motivo que originó la situación fue un poder divino que se manifestó en una zarza que ardía en el desierto; sin embargo, esa experiencia de revelación no se agota en la hierofanía; ésta es sólo ocasión para el acontecer de la verdadera iluminación. Moisés, como receptor, se ve implicado de manera primariamente pasiva en el acontecimiento que le afecta óptica y acústicamente: la manifestación se produce en forma enteramente sorprendente, y lo que Moisés oye no es respuesta a una pregunta planteada por él antes, sino un llamamiento que él

11. Véase E. Herms, *Offenbarung*, 29ss.

escucha inesperadamente, y al que él a su vez responde. El contenido de la revelación es la unidad esencial del Dios que se había manifestado ya en diversos tiempos y en diversos lugares a los diversos patriarcas Abraham, Isaac y Jacob. Cuando ese Dios responde así a la pregunta que le hace Moisés, que quiere saber su nombre: «Yo soy el que soy», o «yo seré el que seré», entonces ese Dios no muestra su identidad refiriéndose a su manifestación a cada uno de los receptores de revelación (por ejemplo, como el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob), sino que la identidad esencial antecede ya a todos esos diversos procesos de revelación y es superior a todos ellos; ese Dios no puede definirse a partir de esos diversos acontecimientos de revelación. Este contenido primario, la identidad del Dios que se revela una y otra vez, es al mismo tiempo el autor de ese acontecimiento de revelación. Los efectos sobre la vida de Moisés aparecen en el encargo que éste recibe, y cuya dificultad consiste en que se refiere, corrigiéndola, a la revelación ya acontecida, y lo hace con el fin de lograr una práctica de culto común de todas las tribus: «Rendiréis culto a Dios (todos juntos) en esta montaña» (Éx 3,12). También frente al faraón, Moisés afirma que la razón para la salida de Egipto es buscar un lugar para los sacrificios y tener un culto común (Éx 5,1.3). La liberación de la servidumbre es el comienzo del camino que lleva a concertar con Dios un pacto en el Sinaí, y a observar las debidas relaciones de los hombres con Dios y de los hombres entre sí, tal como se describen en la alianza.

La revelación de Dios mediante la palabra se consideró como el gran privilegio de Israel, como el don precioso de Yahveh a su pueblo[12]. Sin embargo, las Sagra-

12. Véase: «Él revela sus planes a Jacob, sus preceptos y leyes a Israel. No hace así con otros pueblos, que ignoran sus mandatos» (Sal 147,19s; Dt 4,8).

das Escrituras de Israel apenas aluden al hecho de que Dios interpelase directamente a todo el pueblo[13]; es una convicción profundamente arraigada que Dios dirige, sí, su palabra a todo el pueblo, pero no habla directamente al pueblo, sino que confiere a algunos escogidos el papel de mediador. Luego el pueblo asimila la palabra de Dios, la recuerda en festividades y en el culto, y la codifica en la Ley. El individuo obtiene acceso, como miembro que es de ese pueblo; más tarde, lo obtiene también, en casos aislados, por el hecho de decidirse a hacerse miembro de esa comunidad de culto.

1.3.2. La experiencia de la revelación en el Nuevo Testamento

En la fase incipiente del cristianismo, de la que dan testimonio los escritos del Nuevo Testamento, encontramos experiencias de revelación de índole muy diversa, tal y como las conocemos por la historia de Israel: sueños que transmiten instrucciones divinas (Mt 1,20; 2,12), visiones que fueron concedidas a Jesús, a los discípulos en el monte Tabor, a Esteban, a Pedro o a Pablo (Mc 1,10; Mt 17,1ss; Act 7,55s; 10,9ss; 19,6; 22,6ss, etc.), audiciones o voces del cielo (Mc 1,11; 9,7 par), dones de gracia como revelaciones del Espíritu Santo (1Cor 12-14), inspiraciones internas, palabras proféticas, hablar en lenguas, apariciones de ángeles en la historia de la infancia y en los relatos pascuales; hay divergencias con respecto al Antiguo Testamento, porque no

13. Véase «Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonido del cuerno y la montaña humeante; y viendo todo esto, el pueblo temblaba y se mantenía a distancia. Dijeron entonces a Moisés: Háblanos tú, y te escucharemos; pero que no nos hable Dios, no sea que muramos... El pueblo se mantuvo a distancia, y Moisés avanzó hacia la densa nube donde estaba Dios» (Éx 20,18-21).

hay teofanías, pero sí cristofanías, es decir, apariciones del Resucitado, y los actos de poder de Jesús se convierten en signos de que se acerca el reino de Dios.

Lo nuevo y característico consiste en que todas esas experiencias de revelación quedan bajo la atracción de la persona y de la historia de Jesús y se ordenan funcionalmente a él como al Cristo de Dios. Jesús se convierte en el mediador singularísimo y en el contenido central de la experiencia cristiana de revelación.

Y, así, se dice en la carta a los Hebreos: «Muchas veces y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas. En este tiempo del fin nos habló por el Hijo, al que nombró heredero de todas las cosas, por medio del cual, igualmente, creó los mundos y los tiempos. Él es resplandor de su gloria, imagen perfecta de su ser. Él sostiene el universo con su palabra poderosa. Y después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la majestad en las alturas» (Heb 1,1-3). No por su propio esfuerzo consigue acceso el hombre a este misterio, sino que es Dios quien sale de sí mismo y se manifiesta. Este darse a conocer, que se designa como el «hablar de Dios», no sucede en un acontecimiento único, sino a menudo y en múltiples formas. Esta manifestación constituye una historia. En efecto, la fórmula «antiguamente a nuestros padres» señala que el pasado sigue actuando en el presente y en el futuro; en la mención de los «profetas» como mediadores de revelación, se encierra por lo menos algo que señala hacia el futuro, porque la mirada de los profetas estaba dirigida hacia la futura salvación. La época de los «padres» puede, sí, distinguirse de los «últimos días» («el tiempo del fin») en que nosotros vivimos, pero no separarse de ellos. En la caracterización del presente como «tiempo del fin» irrumpe la concien-

cia escatológica: la revelación en Jesús es la última, la revelación que ya no es superable, y a la que se orienta toda revelación concedida hasta entonces a los «padres». La acción de Dios para revelarse en la historia, esa acción que se efectúa muchas veces y de muchas maneras, se comprende así como una unidad que culmina en Jesucristo, el cual —como «el Hijo»— no es sólo un singularísimo mediador de revelación, sino que es «resplandor» e «imagen perfecta» y por medio de la obra de su vida se convirtió, él mismo, en el objeto central de la revelación cristiana. Esta contemporaneidad de ser mediador de revelación y a la vez contenido de la revelación remite a dos experiencias de revelación, fundamentales y distintas, que se reflejan por ejemplo en el clamor de júbilo mesiánico que lanza Jesús: «Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque les ocultaste estas cosas a los inteligentes y sabios, y las revelaste a los niños. Sí, Padre; así lo has querido tú. Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo.» En este texto de la fuente de los *logia* (Mt 11,25-27; Lc 10,21-22), la alabanza del Padre celestial (v. 25 y 26) puede considerarse como un dicho genuino de Jesús, porque representa una forma de oración típicamente judía, con la invocación de Dios Padre preferida por Jesús, y contiene una predilección casi exclusiva de Jesús por la gente insignificante, con exclusión de los doctores de la Ley. Por contraste, el último versículo (v. 27) habla otro lenguaje y tiene otro aspecto. En efecto, la alabanza va dirigida centralmente a Jesús, el «Hijo», que es el único revelador, y no se habla ya del Padre celestial; hay, además, un cambio de hablantes: en la alabanza habla Jesús («Te alabo...»), en el versículo final es la comunidad la que

habla de él («aquel a quien el Hijo quiera revelárselo»), Jesús alaba al Padre celestial, que oculta su revelación a los inteligentes y sabios, pero se la manifiesta a personas insignificantes; la comunidad sabe que Jesús es el insignificante que, en su humillación, se convirtió para ella en revelación de Dios. Y, así, en este clamor de júbilo se conjunta una doble experiencia de revelación: la propia de Jesús, que fue decisiva para su actuación en público, y la de sus discípulos, que los puso en condiciones de entender que en la actuación y destino de Jesús había dicho Dios su palabra definitiva, y de entenderse a sí mismos como el nuevo pueblo de Dios.

Aunque el contenido y la referencia al objeto de la fe cristiana no puede fundamentarse únicamente en la experiencia de revelación propia y personal de Jesús, sin embargo, esa experiencia fue decisiva para la comprensión de Jesús acerca de sí mismo y para su conducta, actuación y destino, que se convierten en el objeto de la experiencia de revelación de sus discípulos. Vamos a exponer ahora con un poco más de claridad la diferencia entre la experiencia de revelación concedida a Jesús mismo y la experiencia de revelación de los discípulos, que se orientaba hacia aquélla.

1.3.2.1. La experiencia de revelación personal de Jesús

La experiencia de iluminación concedida a Jesús de Nazaret se refleja en el relato de su bautismo por Juan. Las fuentes que poseemos acerca de Juan, conservan todas ellas el recuerdo del lugar en que él actuó, nos hablan de cómo vestía y comía, de cuál era su predicación llamando a la penitencia, y de qué manera bauti-

zaba. Si prescindimos de la visión cristiana de Juan el Bautista y de que se le consideró como el precursor del Mesías, obtendremos el siguiente cuadro: Juan vive de la esperanza de que está próximo el juicio del mundo. La «ira venidera», que él proclama como inminente, cuestiona tan radicalmente a Israel, que ni siquiera el recurrir a Abraham permite ya una esperanza de salvación. La última posibilidad que le queda a Israel es únicamente la conversión. Juan asocia con ese llamamiento a la conversión un bautismo con «agua para la conversión», y pone en relación íntima su bautismo con «aquel que ha de venir», que bautiza con «tormenta y fuego» (cf. Mt 3,11). Esto quiere decir que Juan contrapone su bautismo con agua a un acontecimiento futuro, que él entiende como el acontecimiento del juicio («tormenta y fuego» deben entenderse aquí como imagen del juicio; véase Is 29,6; 30,27s; 30,33). En contraste con el actual bautismo para conversión se halla un ineludible bautismo de juicio; para librarse de este último, se administra aquél. Así lo confirma la imagen del bieldo que limpia la era; el fuego quema sólo la paja, pero el trigo se recoge en el granero (Mt 3,12). Juan proclama también su anuncio del juicio, asociándolo con aquella promesa del Deuteroisaías que habla de un mensajero que «pregona en el desierto: ¡Preparad el camino al Señor! Allanad las veredas» (Mc 1,2s), por cuanto él, con su actuación en el desierto y su llamamiento a la conversión, realiza esta promesa.

Entre los datos más seguros de la vida de Jesús están su encuentro con el Bautista junto al río Jordán y el hecho de que aquél se hubiese hecho bautizar por éste, noticia que va en contra de la tendencia de la fuente neotestamentaria (véase Mt 3,14s; Jn 1,22-36). Que Jesús recibiera el bautismo de Juan demuestra que él no

sólo conocía sino que reconocía el mensaje de este profeta; más tarde Juan sigue siendo para él un profeta, «y mucho más que un profeta» (Mt 11,9), y su bautismo procede según él «del cielo», y no de los hombres (Mc 11,30); es decir, ese bautismo no es para Jesús una institución humana, como los lavatorios rituales de los fariseos. Sin embargo, Jesús se aleja de Juan y va por su propio camino, porque en un grandioso acontecimiento de iluminación se le hizo patente algo nuevo (una nueva comprensión del reino de Dios), que le proporcionó el presupuesto y el marco para su conducta ulterior. De ese acontecimiento se habla a propósito de su bautismo: «Por aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. Y en el momento de salir del agua, vio los cielos abiertos y al Espíritu que, como una paloma, descendía sobre él. Y (vino) una voz de los cielos: Tú eres mi Hijo amado; en ti me he complacido» (Mc 1,9-11 par)[14]. Gracias a este relato y a la ulterior predicación de Jesús se puede reconstruir esta experiencia de revelación. La predicación de Juan haciendo un llamamiento a la penitencia y el bautismo que él administraba fueron la ocasión que motivó un proceso de iluminación que afectó a Jesús de manera puramente pasiva, imponiéndosele óptica y acústicamente. El autor del acontecimiento es —para Jesús— Dios mismo (Mt 11,25). El contenido de esa experiencia de revelación lo constituyen dos hechos: uno de ellos es un determinado estado del cielo, que se abre y del que desciende el Espíritu; el segundo es la relación de Jesús con ese acontecimiento, su vocación personal y los poderes que recibe. Cuando Jesús, en ese acontecimiento de iluminación, llega a saber que el cielo se abre y el Espíritu desciende,

---

14. A propósito de lo siguiente, véase E. Herms, *Offenbarung*, 32ss.

entonces esto significa: ahora no se trata ya únicamente de ofrecer a Israel una posibilidad de escapar del juicio en que va a incurrir, sino más bien de anunciar de tal modo la posibilidad ofrecida por Dios que Israel pueda captarla y aprovecharse de ella. En virtud de este proceso de iluminación, Jesús comprende la situación actual como tiempo de salvación; así lo prueban las afirmaciones que hace en su predicación, en las que alaba como dichosos a los que le escuchan («Dichosos los ojos que ven lo que estáis viendo... y oyen lo que estáis oyendo»: Lc 10,23s par), y califica el tiempo presente de tiempo de la cosecha (Lc 10,2 par) y de tiempo de fiesta («¿Acaso van a ayunar los invitados a bodas mientras el novio está con ellos?»: Mc 2,19). La vida de las personas actuales no es ya una vida alejada de Dios, sino una vida en su cercanía; por eso, hay que recibirlo y aprovecharse de ello, como acogen los niños lo bueno que se les ofrece (Mc 10,35). Jesús mismo afirma que la razón para la nueva calificación que ha recibido el presente es la llegada del reino de Dios, que ya comienza en ese tiempo. Además de la perícopa evangélica que habla del bautismo de Jesús, hay unas palabras de Jesús que hacen referencia a esta vivencia visionaria de carácter fundamental: «Yo estaba viendo a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18). Estas palabras recogen la expectación apocalíptica contemporánea (véase Ap 12,7ss) de que, al fin de los tiempos, Satanás sería derribado del cielo y se pondría fin a su reinado, y con ello la tierra, sometida a los poderes satánico-demoníacos, sería asumida en el proceso divino de liberación. Para decirlo con otras palabras, las estructuras del mal determinantes del mundo y de la historia serían quebrantadas por Dios. Cuando Jesús, por el poder de Dios, cura a posesos, hace que personas que habían llegado a ser extrañas para sí mis-

mas vuelvan a ser ellas mismas; Jesús penetra en la «casa del fuerte», lo ata, le despoja de lo que tenía, y hace así que llegue a ser realidad el reinado liberador de Dios. De esta manera, el reinado futuro de Dios —reinado que por lo mismo debe implorarse todavía (véase la segunda petición del *Padrenuestro*)— es ya para Jesús un acontecimiento que califica al presente: una perspectiva que se expone ya en varias parábolas. Este proceso de iluminación hace que Jesús se entienda también de nuevo a sí mismo; él tiene conciencia de estar tan cerca y tan vinculado con ese reino de Dios, que su relación con Dios adquiere una impronta peculiar y singularísima, que aparece claramente en la manera típica como Jesús se dirige a Dios en la oración llamándole *Abba*: «¡Padre!» Esta experiencia de revelación permite a Jesús vivir y morir con una absoluta confianza en aquel a quien amorosamente llamaba *Abba*, entregarse por completo a ella y existir para otros, dirigirse sin reservas a los hombres, encontrarse con ellos y aceptarlos en una actitud de apertura radical y de total confianza; Jesús hace que los hombres experimenten esa misma confianza de la que él vive, para que también ellos tengan confianza y lleguen a ser personas nuevas, es decir, personas más humanas y fraternales. Esta actitud escatológicamente decisiva que Jesús reclama para sí en virtud de esta experiencia de revelación, está atestiguada en aquellas palabras: «Os digo que a todo el que me confiese delante de los hombres, el Hijo del hombre le confesará también delante de los ángeles de Dios; pero el que me niegue ante los hombres, también será negado delante de los ángeles de Dios» (Lc 12,8s). El proceso repercute de tal manera sobre la ulterior vida de Jesús, que él se pone por completo al servicio de este reino de Dios que llega ya actualmente; Jesús no espera a que los hombres lle-

guen a él, sino que va hasta ellos, da señales (actos de poder) de que llega el reino de Dios (Lc 11,20 par) y expresa ese reino en sus parábolas. Con su mensaje y con la práctica de su vida, que se interpretan mutuamente, garantiza Jesús la llegada del reino de Dios, el amor de Dios hacia los hombres: un amor liberador, reconciliador y que permite la comunicación, un amor que llega hasta la muerte. Por la manera como actúa Jesús, transforma él la situación y a las personas que se abren a él con fe, haciéndolas libres para que amen con amor solidario a sus semejantes (véase el caso de Zaqueo, recaudador de impuestos). Como Jesús tiene conciencia de ser un instrumento al servicio del reinado salvífico de Dios, remite a quien le pregunta por su propia legitimación a que contemple lo que sucede de hecho en la actividad pública de Jesús en favor del reino de Dios: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia el evangelio a los pobres; y bienaventurado aquel que en mí no encuentra ocasión de tropiezo» (Mt 11,5-6). En la superación de lo que se halla perdido y de lo que es malo, hace Jesús que en el mundo haya espacio para el reino de Dios.

1.3.2.2. La experiencia de revelación de los discípulos[15]

La experiencia de revelación, absolutamente fundamental para la vida de Jesús, que hizo que él estuviera seguro de que el reino de Dios llegaba actualmente, y que motivó su entrega completa al mismo y el hecho de

15. A propósito de lo siguiente, véase ibídem, 35ss.

que exhortara a los hombres a la conversión y a la fe en el evangelio (es decir, a la fe en el testimonio que él daba del reino de Dios), no tiene como consecuencia, ni mucho menos, el que también las personas interpeladas e invitadas por él vieran sin más en la actuación de Jesús la llegada del reino de Dios. Habla en contra de ello el hecho de que, por lo menos, parte de esas personas fueran reaccionando cada vez con más incomprensión y torcida interpretación a los anuncios y a la conducta de Jesús, llegando hasta el rechazo y el odio mortal. Incluso los discípulos, a quienes él había llamado y ganado para que, con fe, se comprometieran en el testimonio dado por él acerca del reino de Dios, y para que, en comunión con él, sometieran también la propia vida a las exigencias del reino de Dios, le comprenden erróneamente en muchas ocasiones y caen cuando él sufre muerte ignominiosa. La experiencia personal de revelación fundamenta la orientación de Jesús a la realidad en la que él vive su vida, pero no la orientación de la comunidad cristiana. Los discípulos, que habían presenciado y vivido la actuación de Jesús en público y se habían sentido fascinados por él, podían asociar en el mejor de los casos, antes de la muerte de Jesús, su acción liberadora y sanadora con la llegada, testimoniada por él, del reino de Dios, pero no eran capaces de asociar todavía con ella la totalidad de la vida y de la persona de Jesús. La percepción del significado constitutivo de la persona de Jesús para el comienzo del reino de Dios presupone que la vida de Jesús está terminada. Tan sólo con la muerte de Jesús finaliza la historia terrena de su vida. El final que de hecho tuvo la vida de su Maestro, su ejecución ignominiosa, la experimentaron los discípulos como algo estremecedor que los convirtió en presa del pánico. Tan sólo en conexión con la muerte de Jesús se les concedió

a los discípulos aquella experiencia de iluminación que les hizo ver que todo el testimonio de la vida de Jesús es la manifestación del reino de Dios: el camino que él recorrió desde Galilea hasta Jerusalén, sus palabras y acciones llenas de poder, y su impotencia como profeta crucificado de Nazaret, todo eso lo vieron como la irrupción del reinado escatológico del amor de Dios. Pablo se refiere a esta experiencia cuando escribe en la segunda carta a los Corintios: «Aunque hemos apreciado antes a Cristo según normas humanas, ahora ya no lo apreciamos así» (2Cor 5,16). Pedro fue el primero a quien se concedió esta nueva revelación; y ella tuvo como consecuencia el que Pedro tomara la iniciativa de reunir de nuevo al grupo de los doce. En favor del papel primario de Pedro en este acontecimiento de revelación, no sólo habla el especial énfasis de la aparición a Pedro (véase 1Cor 15,3ss y Lc 24,34), sino también la conexión entre esta aparición concedida a él y el cambio de nombre por el que Simón pasó a llamarse Pedro. Pues parece bien fundada la hipótesis de que los versículos «Bienaventurado eres tú, Simón, hijo de Jonás; porque ni la carne ni la sangre te lo ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos. Pero yo también te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y los poderes del mundo inferior no podrán contra ella...» (Mt 16,17-19) pertenecen originalmente a un relato sobre la experiencia pascual de Simón, y que el cambio de nombre por el que Simón pasó a llamarse Pedro está relacionado íntimamente con su papel en las experiencias pascuales.

En la experiencia de revelación de Pedro pueden observarse todos los aspectos que son esenciales a cualquier acontecimiento de iluminación: El motivo que ofreció la ocasión no es (como no lo fue tampoco para Jesús la actuación pública de Juan el Bautista) una pala-

bra particular o un acto de poder de Jesús realizado antes de su muerte, sino el conjunto de la vida de Jesús, vida que culmina con la muerte en cruz. Pedro no estuvo frente a esa vida de Jesús como un observador distanciado, sino que, como discípulo de Jesús, se vio afectado profundamente por ese acontecimiento y se adentró en él. Pedro se ve sobrecogido, de manera completamente pasiva y visual, por el proceso de iluminación: Jesús crucificado y resucitado se hizo visible a Pedro (Lc 24,34). El contenido manifestado es una acción inesperada de Dios, que resucita de entre los muertos a Jesús que había muerto en la cruz[16]. Dios, de esta manera, declaró que estaba de parte de Jesús, le confirmó y justificó en los títulos que él alegaba y en la obra realizada por él. Pero se siente así seguro de que Dios se revela en la totalidad de la vida de Jesús; de que ese hombre es la revelación de Dios; de que la vida de Jesús, en su totalidad, atestigua el reino de la salvación divina que llega actualmente. De conformidad con la forma pasiva del verbo, el autor de ese acontecimiento es Dios mismo. El proceso hace no sólo que Pedro vea en Jesús la revelación de Dios, sino que él comprende también lo que eso significa para su propia vida; Pedro se siente tan poseído por Jesús y por su causa, que ésta se convierte en lo determinante de toda su vida; él se pone por entero y sin reservas al servicio del reino de Dios, manifestado en Jesús. En esta experiencia de Pascua, concedida a Pedro y a otros discípulos, se funda la orientación a la realidad: esa orientación en cuyo marco la comunidad cristiana vive su vida. Mediante ese proceso de iluminación, los discípulos están capacitados para reconocer el reino es-

---

16. Véase condensada esta convicción en las más antiguas fórmulas unimembres que enuncian la resurrección: «Dios, que resucitó a Jesús de entre los muertos» (1Tes 1,10), o «Dios resucitó a Jesús de entre (los) muertos» (Gál 1,1).

catológico del amor de Dios que irrumpe en la persona y en la vida de Jesús, y para comprenderse a sí mismos como el nuevo pueblo de Dios.

Bibliografía

Erfahrung, en *Theologische Realenzyklopädie* X, Berlín-Nueva York 1982, 85-141.

A. Grözinger, *Offenbarung und Praxis*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 6 (1986) 176-198.

HFTh II, 1985, cap. 3.7.8.

E. Herms, *Offenbarung*, «Funkkolleg Religion». Studienbegleitbrief» 7 (Weinheim-Basilea 1984) 11-54.

H. Humbold, *Die Gathas des Zarathustra* I (Heidelberg 1959).

W. Ritter, *Die Bedeutung von Erfahrung im religiösen und theologischen Kontext*, «Münchener theologische Zeitschrift» 37 (1986) 291-301.

R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung* (QD 94), Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1982.

E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1977, 24-57; trad. cast., *Cristo y los cristianos*, Madrid 1983.

Ídem, *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus*, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1979.

Ídem, *Erfahrung und Glaube*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* XXV, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1980, 74-116; trad. cast., *Fe cristiana y sociedad moderna*, SM, Madrid 1985ss (en curso de publicación).

B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Francfort del Meno 1985.

S. Wiedenhofer, *Revelación*, en DCT II, Herder, Barcelona 1990.

2. *Comprensión de la revelación*

Hasta ahora hemos hablado de la *experiencia* de la revelación. En el presente capítulo vamos a estudiar el *pensamiento* en torno a la revelación en la historia del cristianismo. Dar testimonio de experiencias de revelación, por un lado, y reflexionar sobre ellas y sobre el contenido transmitido por ellas, por otro lado, son dos cosas distintas. Frente a todo pensamiento, las experiencias de revelación conservan, como tales, su característica previamente dada. Pero la justificación de esas experiencias, ante la conciencia de la verdad, se puede aprehender únicamente en el pensamiento. Las revelaciones «no proceden del pensamiento, pero hacen pensar» (M. Seckler). En la historia del cristianismo, la reflexión acerca de la revelación y la idea de la revelación van adquiriendo cada vez más importancia; al mismo tiempo, el pensamiento en torno a la revelación experimenta profundos cambios[1]. El desarrollo histórico muestra tres momentos decisivos: en la edad media, en la edad moderna y en la segunda mitad del presente siglo. Es verdad que en la Sagrada Escritura y en la Iglesia antigua existen ya unos primeros indicios de

1. Véase HDG I, 1*a* y 1*b*; HFTh II, 61-67.

comprensión de la revelación, que es fruto de la reflexión (2.1). Pero hasta la alta edad media no se considera el concepto de revelación como categoría fundamental comprehensiva de la fe y de la teología (2.2). En la confrontación con la ilustración moderna se desarrolla luego el concepto de revelación hasta convertirse en categoría clave de la teología en general (2.3). La teología del siglo XX, al tener en cuenta las objeciones que se dirigen contra ella, llega a una reinterpretación (2.4); esta evolución se refleja también en las enseñanzas del magisterio (2.5). Y entonces se contraponen una vez más los tres modelos fundamentales de pensamiento acerca de la revelación que desempeñaron un papel en el curso de la historia.

2.1. La reflexión temprana en torno al concepto de revelación

Estos primeros pasos de la reflexión se encuentran ya en la Sagrada Escritura y luego en la Iglesia antigua.

2.1.1. En la Biblia

En el *Antiguo Testamento*, la ordenación de las distintas experiencias de revelación hacia Yahveh, el Dios único, que es quien garantiza la fiabilidad de esa revelación, y sobre todo la orientación del contenido particular de esos procesos a Dios como razón de los mismos, incluye ya un momento de reflexión. De esta manera, los diversos procesos de iluminación pudieron contemplarse como una realidad uniforme que corresponde a la unidad y unicidad de Yahveh. Las distintas revelaciones

concedidas a los patriarcas, a Moisés y a los profetas no aparecen entonces como acontecimientos de revelación incoherentes y yuxtapuestos. Las revelaciones concedidas más tarde a Moisés y a los profetas remiten a las revelaciones concedidas antes a los patriarcas; en los profetas, hacen referencia también, anticipadamente, al futuro, que como cosa nueva se contrapone a lo antiguo (Is 48,6) o se anuncia como superación de lo antiguo (Is 43,18; Jer 16,14s). La fe en el autor único de todas las revelaciones conduce a conjuntar la multitud de revelaciones en la unidad de un acontecer de revelación que no tendrá su consumación sino en el futuro escatológico. A la formación de un verdadero *pensamiento* acerca de la revelación, con sus propios géneros y formas lingüísticas particulares, no se llegó sino en el judaísmo precristiano, cuando éste tuvo que confrontarse con la ilustración helenística. Y entonces ese judaísmo legitimó su tradición, demostrando con la autoridad de la revelación que esa tradición era prueba de una sabiduría superior. Para decirlo con otras palabras: se intentó consolidar la certidumbre de la propia existencia religiosa por el carácter revelado que tenía lo que se creía. Esto condujo a la pseudoepigrafía, es decir, a la publicación de escritos con el nombre de autoridades antiguas (patriarcas, Henoc, Baruc, etc.) y a los llamados libros celestiales, relatos de visiones e interpretaciones de sueños, pretendiéndose así que el contenido de dichos escritos fuera considerado superior a la sabiduría profana.

En el *Nuevo Testamento*, la reflexión incipiente que se sirve de la idea de revelación aparece allá donde esta palabra se utiliza —como quien dice— metalingüísticamente para designar el lenguaje religioso, es decir, cuando la revelación se utiliza como expresión para referirse al lenguaje religioso. Así, por ejemplo, Pablo

emplea la palabra «revelación» para calificar y legitimar de manera especial su predicación religiosa (su evangelio); él quiere comunicar a sus lectores cómo debe entenderse la predicación paulina. En la carta a los Gálatas, Pablo acentúa con mucho énfasis que el evangelio proclamado por él no lo recibió ni lo aprendió de hombres, sino que lo recibió por revelación de Jesucristo (1,12). También en otros pasajes del Nuevo Testamento el término «revelar» sirve para deslindar el contenido de que se habla y diferenciarlo por su índole de la «carne y sangre» (Mt 16,17), o de la «sabiduría humana» (1Cor 2), o de «historias ingeniosamente inventadas» (2Pe 1,16). Al mismo tiempo, se señala de esta manera que el contenido expresado es algo de lo que no puede disponer el hombre; es, por tanto, un contenido que sólo lo puede conocer aquel a quien le ha sido revelado (Mt 11,27; 16,17). Para decirlo con otras palabras: el contenido se puede conocer únicamente en virtud de una libre decisión de la voluntad de aquel que lo revela, y es conocido únicamente por aquel a quien el revelador elige (1Cor 2,7-10; Ef 3,5-10, etc.).

Por otra parte, aparece una utilización incipiente, doctrinal, teórica de la terminología de «revelación» siempre que diversas experiencias de revelación se convierten en predicados en la confesión de fe en Cristo: Jesús no es sólo «el anunciador profético de la palabra divina, sino que es en persona la "palabra (encarnada) de Dios" (Jn 1,1ss; Col 1,25ss; Act 19,11ss); Jesús no es sólo «maestro de la sabiduría de Dios, sino que es en persona la "sabiduría de Dios"» (1Cor 1,24): «él no es sólo el realizador de signos y milagros, sino que es en persona el "signo de la salvación de Dios"» (Lc 2,34); él mismo es, en su persona, el «sí» irrevocable de Dios (2Cor 1,19), «el misterio de Dios, que había estado oculto pero

que se ha revelado ahora» (Col 1,24-27; Ef 1,9ss), y la meta de todos los caminos de Dios, que él da a conocer desde la creación; él es la suma de la acción divina en la creación y la redención (Col 1,15-20)[2].

2.1.2. *En la Iglesia antigua*

En la *teología de la Iglesia antigua*, hasta la edad media, se reflexiona poco sobre el concepto de revelación. La esencia, la posibilidad y la efectividad de la revelación no son todavía temas centrales de la discusión teológica. Para las personas de aquella época, las revelaciones no son nada extraordinario. Se reconoce universalmente la realidad efectiva de experiencias de revelación. Más aún, podemos afirmar que existe una actitud expectativa de revelaciones en las que Dios manifieste su poder y grandeza, su ira y su gracia, su voluntad y sus instrucciones. Las revelaciones, según la convicción de la Iglesia antigua, no son únicamente algo que sucedía en el pasado —es decir, no son acontecimientos pasados—, sino que ocurren también en el presente; son posibilidades que existen en todo momento, y por las cuales Dios interviene en los destinos del individuo y de la comunidad. No sólo se entiende como revelación el acontecer salvífico del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino también las epifanías y manifestaciones de Dios posibles en los tiempos postbíblicos y la iluminación subjetiva en la vida del individuo.

Así como no se distingue especialmente entre revelaciones bíblicas y revelaciones postbíblicas, tampoco se hace distinción entre la revelación en la creación y la

---

2. Véase S. Wiedenhofer, *Revelación*, en DCT II (concretamente el apartado II, 2,c).

revelación en la historia de la salvación atestiguada bíblicamente. Se establece íntima conexión entre la revelación que se efectúa en la creación y la revelación consumada en Jesucristo, sin acentuar una diferencia profunda, porque el mismo Dios que creó el mundo puso en marcha la historia de la salvación, que alcanza su punto culminante en Jesucristo. La carta a los Colosenses favorece esta concepción, a saber, que la creación y la redención se hallan en relación sumamente íntima, porque son acontecimientos de la revelación de Dios. Por eso, la teología de la Iglesia antigua desconoce la distinción entre revelación natural y revelación sobrenatural, en el sentido en que la entiende la teología escolástica. La creación se denomina aún «el libro de Dios», que se lee junto al segundo «libro de Dios» que es la Sagrada Escritura[3].

La revelación culmina en Jesucristo, pero va más allá de la vida del Señor, pues, precisamente la fe del individuo en dicha revelación fue considerada efecto de una revelación permanente, así como no sólo la Escritura misma sino también la penetración de los creyentes en su contenido se estimó como resultado de la revelación divina.

La oposición entre la fe en la revelación y la razón autónoma, y la problemática que con ello se origina, son todavía extrañas y desconocidas para san Agustín. Para él, la fe en la revelación y la razón no están desligadas aún como dos sistemas independientes de conocimiento. Sino que, según san Agustín, la razón humana, sin la iluminación divina, no alcanza su verdad, y sin la gracia no es posible tampoco una autodeterminación positiva

---

3. La teoría de los dos libros, el de la naturaleza y el de la Sagrada Escritura, que aparece ya en Clemente de Alejandría, se difunde en la edad media a través de san Agustín, san Buenaventura y Ramon Llull; véase HWP I, 1971, 956-959.

del hombre. Únicamente la luz y la gracia divinas liberan al hombre para que alcance su verdadera humanidad. La fe y la razón constituyen una unidad en tensión: se expresa en aquella fórmula con enunciados contrapuestos: «Conocer para creer. Creer para conocer»[4].

Sin embargo, en la Iglesia antigua surgieron ya pronto nuevos planteamientos del problema, los cuales prepararon el desarrollo seguido en la tardía edad media y en la edad moderna. En la confrontación con el judaísmo y con el entorno helenístico aparecen ya los primeros comienzos de un enfoque que discute la revelación como problema teológico y filosófico. Con ello se inicia un proceso de teoretización e intelectualización de la revelación. Los primeros vestigios de esta intelectualización de la fe los encontramos ya en Justino, quien se inclina a considerar principalmente el cristianismo como doctrina verdadera, como filosofía garantizada por la autoridad divina. La teología alejandrina intensifica esta tendencia, al concebir primordialmente la revelación como instrucción que aporta nuevos conocimientos, aunque sean conocimientos de índole especial, a saber, de significado salvífico.

Indudablemente, el complejo acontecer de la revelación puede contemplarse desde diversos aspectos: por ejemplo, desde el aspecto ontológico, que se refiere a la realidad de la revelación; o desde el aspecto gnoseológico, que se refiere al conocimiento de la revelación; o desde el aspecto soteriológico, que se refiere al carácter de la salvación. En efecto, la fe cristiana incluye desde el principio un conocimiento de Dios, de sus sentimientos y de su intención con respecto a los hombres, es decir, un componente cognoscitivo, aunque tiende prima-

---

4. HDG I, 1*a*, 80-86.

riamente a una determinada práctica de la vida (el seguimiento). En la Iglesia antigua, y por influencia del helenismo, se va desarrollando poco a poco una evolución que conduce a una progresiva intelectualización de la revelación. Extremando un poco las cosas podríamos decir: la revelación no sólo proporciona saber acerca de la salvación, sino que permite que el conocer sea salvación, por cuanto la salvación aparece como bien para el entendimiento y es buscada en la contemplación de la verdad divina como confirmación perfectísima de la facultad humana más elevada.

2.2. La revelación como principio fundamental en la teología medieval

La evolución iniciada ya por el encuentro del cristianismo con el mundo cultural de la antigüedad tardía llega a su pleno desarrollo en la alta edad media. En relación con los procesos de diferenciación intelectual y social y con la fundación de las universidades, la teología desarrolla un concepto formal de la revelación que la define a ésta como fuente de conocimiento que supera la capacidad de la razón humana. En todo ello tuvo un papel importante la aceptación de la filosofía aristotélica y el concepto aristotélico del saber, puesto de nuevo en boga. La ocasión que condujo a una distinción más rigurosa entre la filosofía y la teología no fue el saber acerca de Dios, ya que ese saber se había desarrollado y fundamentado también en la filosofía con ayuda de la razón, sino el conocimiento de la acción redentora, liberadora y salvífica de Dios en la historia, principalmente en Jesucristo, acción de la que da testimonio la Sagrada Escritura y que se halla compendiada brevemente en los artículos de fe. Tal conocimiento no puede adquirir-

se ni fundamentarse a partir de la filosofía. Y así, el encuentro con la doctrina filosófica acerca de Dios, que por su parte había elaborado criterios formales para su conocimiento racional, obligó a la teología a deslindar del conocimiento filosófico de Dios el mensaje cristiano de la fe, a su vez mediante la elaboración de principios formales. En el marco de una ordenación y unidad (que todavía se mantiene) entre la naturaleza y la gracia, y la fe y la razón, se fundamenta la peculiaridad de la verdad de fe reduciéndola a la revelación. La fundamentación de la fe en la revelación se convierte en su característica distintiva frente a la razón y su conocimiento. El hombre, con su razón, no es capaz de conocer como verdad las verdades de fe; en favor de esas verdades se pueden hallar a lo sumo razones de conveniencias pero su verdad se legitima únicamente por razones extrínsecas de credibilidad y por su origen, es decir, por la revelación. En efecto, no es razonable únicamente el asentimiento a realidades afirmadas que son inmediatamente evidentes o que se pueden probar, sino que lo es también el asentimiento a realidades cuyas razones intrínsecas permanecen ocultas, una vez que se ha sabido que Dios, que no puede equivocarse ni inducirnos a error, las ha manifestado efectivamente. Y así en la edad media, junto al esfuerzo teológico por llegar hasta el contenido de verdad de cada uno de los enunciados de la fe, se emprende también la tarea distinta de legitimar ante todo esos enunciados de la fe. Además de las *rationes* que dilucidan las verdades de la fe, las cuales sirven para comprender la fe, aparecen los *testimonia* que justifican la fe y sirven para la fundamentación de la misma[5]. La razón se entiende como el órgano de conocimiento or-

5. Véase A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters* (datos bibliográficos completos, en la bibliografía al final del cap.).

denado al ámbito de conocimiento de las cosas creadas; la revelación se comprende como fuente de conocimiento que sobrepasa la capacidad cognoscitiva de la razón, como fuente de saber acerca de la salvación. La revelación se convierte en presupuesto, razón y norma de la fe y de la teología. Con precisión clásica, Tomás de Aquino elaboró la distinción entre conocimiento filosófico y conocimiento teológico de Dios, basándose en sus correspondientes principios cognoscitivos. Distanciándose de la filosofía, que se basa en principios cognoscitivos que la razón humana puede alcanzar por sí misma, y que para ella son evidentes en sí mismos, la teología se apoya en princpios que fueron revelados por Dios. La peculiaridad de la teología estriba en basarse en la revelación (*S.th.* I, 1,1).

Tomás de Aquino está convencido de que es posible un saber racional natural acerca de Dios, aunque en un marco muy limitado, principalmente por la inadecuación del conocimiento de Dios, deducido de los efectos, en lo que se refiere a la realidad divina en sí misma (*S.th.* I, 2,2, ad 3) y por lo fácilmente que la razón humana cae en error (*S.th.* II-II, 2,4*c*). En la vida actual, todo conocimiento humano comienza con la experiencia sensible, pero no se limita a lo sensible. Lo dado en la experiencia sensible es, sí, el objeto inmediato de nuestro conocimiento natural. Pero este conocimiento llega sólo hasta donde las cosas sensibles pueden conducir. Como entes finitos que son, esas cosas hacen que el hombre se pregunte cuál es la razón y el origen de las mismas. De esta manera, se pueden conocer, deduciéndolas por conclusión, la existencia de Dios y, además, todas aquellas notas características que le corresponden necesariamente como causa primera de todo lo existente. Sin embargo, lo sensible no puede conducir a nuestra

capacidad cognoscitiva a ver en ello la esencia de Dios, porque la causa no se agota en su efecto, y por tanto éste no alcanza a aquélla en su plenitud óntica. Para decirlo con otras palabras: el hombre, mediante su razón natural, puede conocer la relación que las criaturas tienen con Dios como origen que es de las mismas; puede conocer, igualmente, la diferencia que hay entre las criaturas y el Creador, a saber, que éste es diferente por principio de todo ente finito, y superior a él, y que, por consiguiente, el Creador no es nada de lo que él mismo ha creado, porque lo sobrepuja infinitamente a todo. El hombre conoce sólo mediatamente al Creador, y lo conoce únicamente a grandes rasgos, porque el Creador es diferente y superior. El resultado de este conocimiento es de tal índole que antes sabemos lo que el Creador no es que lo que es. La filosofía es capaz de conocer a Dios, pero sólo deduciéndolo como la razón, en sí incognoscible, de sus efectos visibles, conociéndolo (como quien dice) al final del camino de su vía cognoscitiva. Pero la filosofía no puede conocer positivamente a Dios en su esencia interna (véase *S.th.* I, 2,2 y 3; q. 3, introd.; q. 12, a. 1 y 12; *S.c.G.* I, c. 3 y 16, etc.). Santo Tomás prueba la necesidad de una teología que tome como punto de partida la revelación, además de una doctrina filosófica acerca de Dios. Y fundamenta esta necesidad refiriéndose a la ordenación del hombre a un fin que trasciende la existencia natural del hombre en el mundo y que sobrepasa en absoluto la capacidad cognoscitiva de su razón natural: el hombre ha de elevarse, por encima de su existencia en el mundo y por encima de su muerte, a la visión inmediata y eterna de Dios. Para tender a este fin y obrar en conformidad con él, el hombre tiene que conocerlo. Pero su propia razón no puede proporcionarle el conocimiento de este fin. Ella puede comprender

únicamente lo que está dado con la existencia humana en este mundo. Por eso, es necesario que Dios manifieste al hombre ese fin por medio de la revelación, y que le instruya acerca de él. La revelación se entiende, pues, como instrucción divina (*S.th.* I, 1,1*c*). El hombre aprende de Dios, como de su maestro, qué fin ha asignado él a la vida humana, y por qué camino quiere él conducir la vida humana a ese fin. Para ello se sirve Dios de mensajeros humanos, que anuncian a otros lo que les ha sido revelado a ellos inmediatamente. Esta revelación divina alcanzó en Jesucristo su punto culminante. Para fundamentación de nuestra fe, la revelación fue concedida inmediatamente a los apóstoles y profetas, los cuales la proclamaron luego y la pusieron por escrito en los libros canónicos. El contenido de esa fe se resume en los llamados artículos de fe, en forma asequible a cada cristiano. La palabra consignada por escrito y proclamada participa para siempre en la única revelación, porque Dios habla a los hombres esa palabra. Claro que para que el hombre llegue a la fe, no sólo es absolutamente necesario el llamamiento externo mediante la Escritura o la predicación, sino también la *llamada interna de la gracia* que mueve al asentimiento de fe, una inclinación interna del corazón —concedida por gracia— a abrirse al evangelio. Y, así, mediante la revelación se le comunica al hombre «la sabiduría de Dios acerca de sí mismo», una sabiduría que es inaccesible a la razón abandonada a sus propios principios.

Por consiguiente, Tomás de Aquino contempla exclusivamente el aspecto cognoscitivo del acontecimiento de la revelación: el aspecto que se refiere al conocimiento. En él aparece ya el concepto de revelación basado en el modelo de la teoría de la instrucción (*S.th.* I, 1,9, ad 2; 89,3, ad 3). Los misterios de la fe, que sobrepasan a la

razón, no son racionalmente evidentes ni pueden probarse racionalmente. Sólo por medio de la revelación divina puede el hombre conocerlos. Asimismo, la estructura de la argumentación relativa a la revelación se encuentra ya esbozada en Tomás de Aquino. El mediador de la revelación se legitima como tal —es decir, legitima el origen divino de la revelación proclamada por él— mediante milagros y profecías, entre otras cosas. Tomás de Aquino describe intuitivamente este proceso, mediante la imagen de la carta, sellada con el sello real, por la cual un mensajero del rey acredita la autenticidad de su mensaje (*S.th.* III, 43,1c; *S.c.G.* I, 6).

Ahora bien, en todo esto hay que tener en cuenta que, para Tomás de Aquino, la revelación no se opone a la razón, sino que viene a completarla. Al ansia natural del hombre por la felicidad, felicidad que consiste en la suprema actividad de su facultad más noble (la razón) —a saber, en la visión de Dios—, no le corresponde ninguna capacidad natural para la consecución de esa salvación anhelada. Este anhelo sólo puede satisfacerse mediante la revelación de Dios, el cual es la verdad primera viva y personal y el maestro interno y externo de una verdad que significa la felicidad suprema.

La faceta problemática de esta «comprensión de la revelación basada en la teoría de la instrucción» (M. Seckler) se marca sobre todo en la tardía edad media, cuando comienza a disolverse la unidad —establecida por la alta edad media— entre la razón y la fe, la creación y la redención. Poco después de Tomás de Aquino surge una corriente que conduce al dualismo entre naturaleza y gracia. Sobre una *natura pura* del hombre, acabada en sí, viene a edificarse la gracia como si fuera un segundo piso; la naturaleza y la gracia se hallan desligadas de tal modo, que el piso de abajo, que

es el de la naturaleza, podría existir también sin el piso de arriba, que es el de la gracia. Este modelo dualista, que luego se aplicó también a las relaciones entre la razón y la fe, y entre el conocimiento natural y el conocimiento sobrenatural de Dios, se mantuvo desde la escolástica tardía, pasando por el barroco, hasta la neoescolástica. A la ruptura de la unidad medieval entre creación y redención, y entre razón y fe, condujo también la reacción teológica contra la introducción del aristotelismo árabe en el pensamiento teológico, aristotelismo al que se consideró un peligro para la fe cristiana. Este pensamiento filosófico que se permitía definir lo que es Dios —un principio metafísico que actúa con inexorable necesidad y crea el mundo, cuyas leyes necesarias pretenden ser conocidas por la razón filosófica— parecía poner en peligro la libertad de Dios y del hombre. Contra la amenazadora falsificación de la fe cristiana en Dios, Guillermo de Occam evoca sobre todo el misterio de la insondable libertad y omnipotencia de Dios, que es Señor de infinitas posibilidades. En el horizonte de esta omnipotencia y libertad de Dios, la realidad del mundo y la realidad también del orden salvífico no son, cada una de ellas, sino una posibilidad realizada entre infinitas posibilidades realizables: una posibilidad a la que Dios, sin tener que hacerlo para nada, se decidió con libertad creadora. Ahí descansa la radical contingencia y gratuidad (no necesidad y carácter indebido) de toda realidad existente. Por eso, la revelación divina, como explicación dada por Dios acerca de sus libres decretos, es la única información absolutamente verdadera que el hombre puede adquirir en el mundo acerca del designio de Dios. El carácter de certidumbre absoluta que esa revelación tiene se basa única y exclusivamente en la autoridad de Dios. Es importante también que el

orden salvífico querido por Dios no sólo es contingente en su totalidad sino también en la sucesión de cada uno de sus momentos. Y, así, en el horizonte de la omnipotencia y libertad de Dios aparece principalmente la indeducible positividad (el darse de hecho) de la revelación y de su transmisión histórica, y la extraordinaria importancia de las fuentes de la revelación (Escritura y tradición) y de la Iglesia como depositaria de la revelación. La fe como respuesta libre del hombre a la interpelación libre por parte de Dios se halla en oposición al saber de la razón, saber que consiste primariamente en entender lo que es necesario. El contenido de la fe, en virtud de la contingencia del orden salvífico en su conjunto, desciende hasta el plano de los misterios sobrenaturales (en plural), que no son evidentes para la razón; el acto de fe, en sí mismo, se convierte en el hecho de considerar obedientemente como verdaderas las verdades reveladas —y no evidentes— del misterio. Como transmisión de enseñanza sobrenatural, la revelación se contrae en sentido doctrinario. Esta comprensión de la revelación suscita la crítica moderna de la revelación.

2.3. La revelación como concepto clave de la teología moderna[6]

El descubrimiento de nuevos continentes y culturas, el progreso de las ciencias naturales, la división del mundo cristiano en dos confesiones religiosas que se descalificaban mutuamente, las experiencias de devastadoras guerras de religión y de sus consecuencias en Europa,

6. P. Eicher, *Offenbarung*, 48-57; 73-162; M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, 64-66; G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem*, 111-209; M. Kessler, *Kritik aller Offenbarung*, 120-171.

hicieron que en la edad moderna la fe cristiana apareciese como sospechosa en sus pretensiones de constituir la base y la norma de la convivencia humana, y movieron a las mentes despiertas a buscar el retorno al ámbito de lo «natural» y lo «racional». Muchos creyeron que la cuestión de la religión y la moral estaban mejor salvaguardadas por la razón que por la religión de la revelación cristiana, una religión escindida en dos campos opuestos. Y, así, apelando al punto de vista de la razón, el pensamiento moderno se fue distanciando cada vez más del pensamiento eclesial y cristiano. Y la fe cristiana, apelando a la revelación, se fue a su vez distanciando de la libre y universal búsqueda de la verdad. A partir del siglo XVI (Jean Bodin, †1596, y Herbert de Cherbury, †1648) se cuestiona cada vez más y con creciente éxito, entre los intelectuales, la fundamentación de la fe cristiana en una revelación inaccesible a la razón. Esta actitud de poner en tela de juicio fue adoptada al principio por pensadores que no eran hostiles, ni mucho menos, al cristianismo y a las experiencias de revelación; pretendían salvaguardar y clarificar la fe cristiana, y sobre todo darle un fundamento distinto al que había recibido en la tradición seguida hasta entonces. Esta crítica se orientó primeramente contra el abuso de la idea de revelación, pero más tarde se radicalizó, convirtiéndose en una crítica de la idea de revelación en general. La revelación y la razón, la fe basada en la autoridad y la autodeterminación racional se fueron enfrentando polémicamente y se fueron distanciando más y más. Pero esta oposición es provocada ahora por la crítica contra el cristianismo, crítica que a partir de la ilustración se articuló principalmente como crítica contra la revelación. No fue un desarrollo puramente inmanente de la teología, sino el hecho de poner en tela de juicio la pretensión de la revelación

cristiana en su función legitimadora, lo que provocó que el concepto de revelación se situara en el centro del interés teológico, hasta convertirlo en tema de un tratado teológico, que a fines del siglo XVIII había alcanzado ya su forma madura y que tuvo importancia determinante en la teología escolástica del tiempo transcurrido entre los concilios Vaticano I y Vaticano II.

De las ideas fundamentales de la ilustración —a saber, el «pensar por sí mismo» y la «madurez»— se puede deducir con Kant —como postulado básico de aquella época— la tarea de convertir una razón dependiente en una razón responsable únicamente ante sí misma. Es una tarea que cada individuo debe llevar a cabo por sí mismo. Se trata del individuo como ser adulto que, mediante su razón, participa él mismo y deja que otros participen en lo universal. El impedimento principal para ello es lo transmitido y aceptado, la historia entendida como tradición, porque ésta se presenta con pretensiones de validez indiscutida. La confrontación con el cristianismo eclesial no es sino un aspecto de la razón que se emancipa de la tradición. El principio de autonomía por el que se rige la razón conduce a impugnar la afirmación de que la razón humana tenga sobre sí una autoridad de la que ella deba aceptar simplemente con obediencia una verdad inasequible para ella misma. En consecuencia, todo conocimiento cierto se limita a aquello de lo que puede cerciorarse la razón, empleada maduramente, basándose en principios que son inmediatamente evidentes para ella, y por propia experiencia. Esto conduce al postulado de que la verdadera fe, o «verdadera religión», sólo puede contener lo que cada uno, por el conocimiento de la propia razón y conciencia, puede y debe aceptar por principio. Entre estas verdades contaban principalmente: Dios, la virtud y la inmortalidad.

La emancipación fundamental con respecto a la autoridad de la tradición incluía la negación de que acontecimientos pasados tuvieran derecho a una obligatoriedad absoluta e incapaz de ser superada. La crítica histórica condujo a la convicción de que a las magnitudes históricas, como tales, les corresponde siempre una importancia meramente relativa, y condujo también a la idea de que las noticias históricas sólo pueden transmitir una relativa certeza sobre los hechos que refieren. Pero, como en cuestiones de religión se trata siempre de certeza, y de una certeza que cada individuo alcanza únicamente mediante el uso de su propia razón autónoma, tales reflexiones histórico-críticas condujeron al resultado de que en la Escritura y en la tradición únicamente reclaman obligatoriedad universal y permanente aquellos contenidos que expresan las convicciones que la razón humana puede adquirir por sí misma y sin sujeción a las autoridades históricas.

En confrontación polémica con este pensamiento ilustrado sobre el cristianismo y la revelación, el cristianismo eclesial se afirmó a sí mismo como religión revelada, fundada en la autoridad de Dios, y desarrolló la teología eclesial hasta convertirla en verdadera teología de la revelación. El concepto de revelación se destaca ahora hasta convertirse en el concepto clave de la teología, la cual, reaccionando conscientemente a la crítica de la revelación formulada por el deísmo, el racionalismo y el empirismo y a la autonomía de las ciencias modernas, lo elabora como concepto antitético al de la razón autónoma: la revelación designa la instancia que fundamenta y estructura supremamente la fe cristiana y la teología, instancia de la que éstas reciben su esencia y su verdad. La teología, además de las verdades de razón, que son necesarias, y de las verdades sobre hechos empíricos e

históricos, remite —en relación con todo esto— a una tercera posibilidad: a las verdades de la revelación, que se refieren a acontecimientos históricos en los que se experimenta la actuación de la libertad divina. Por ser decretos y acciones *libres* y contingentes, no se pueden conocer *a priori*, no son verdades de razón necesarias; como acciones *divinas*, han de diferenciarse de toda acción humana; se pueden conocer únicamente por revelación. La acción salvífica divina, en cuanto tal, es tematizada luego mediante el concepto de «gracia», mientras que la «revelación» está ordenada al alumbramiento epistemológico de esa acción salvífica y se traslada por completo al plano del conocimiento. Para decirlo con otras palabras, la revelación transmite únicamente el conocimiento de la acción salvífica divina. La teología de la revelación considera que su tarea es probar que la revelación, en el sentido de anuncio e instrucción divina, y de transmisión fiel de la misma a través de la Iglesia católica, es un hecho digno de ser aceptado por la fe, y que su contenido se puede desvelar como verdad divina mediante la interpretación dada por la Sagrada Escritura y la tradición. Todo esto sucede —como ya dijimos— en el supuesto de que se entiende la revelación como notificación divina de verdades e instrucciones, cuya verdad queda garantizada por la autoridad divina. Por eso se define la revelación como «hablar de Dios para dar testimonio». Ese «hablar divino» quiere decir que Dios, en su revelación, se vuelve al hombre en un acto de comunicación que desvela la realidad, y que lo hace de una de las dos maneras siguientes: o influyendo en los sentidos externos o internos del hombre, o influyendo directamente en su intelecto. Una influencia singularísima, sorprendente e inmediata de Dios sobre la conciencia de determinadas personas hace que éstas ad-

quieran la convicción de que las ideas y certezas que en ellos emergen, y que ellos tratan de expresar en palabras mediante su propio lenguaje, no proceden de su propio entendimiento o corazón, sino que habrían sido notificadas y suscitadas en su conciencia por Dios mismo. La caracterización de ese hablar divino como «hablar que da testimonio» pretende realzar que Dios concede, sí, al hombre la posibilidad de entender lo que él le notifica, pero que como razón de la certeza de esa verdad no le concede una intuición interna que comprenda, sino la persuasión de que esa verdad cuenta con el peso de la autoridad divina. La respuesta adecuada de la razón humana —la razón de una criatura— a esa revelación es la fe. Ésta se entiende como asentimiento a las verdades sobrenaturales reveladas por Dios y enseñadas por la Iglesia, las cuales no pueden ser intuidas, sino creídas en virtud de la autoridad de Dios, que no puede errar ni inducir a otros a error. La imagen de Dios que parece estar en el trasfondo de todo ello es la del soberano poseedor de autoridad que no tiene que dar cuenta a nadie de sus decisiones, a no ser a su propia conciencia.

2.4. Reinterpretación del concepto de revelación en el siglo XX

La permanente crítica contra la revelación no fue capaz de suprimir en el cristianismo la comprensión que éste tenía de sí mismo como religión revelada, porque el cristianismo estaba profundamente convencido —y en la confrontación se hacía cada vez más consciente de ello— de que lo que se entendía por revelación era para él irrenunciable: su fundamentación está en la acción de Dios —una acción libre, no necesaria, redentora y salví-

fica— y en la manifestación de esa acción por Dios mismo. Sin embargo, cuanto más dialogaba la teología católica del siglo XX con la filosofía moderna (especialmente con la filosofía trascendental y con el personalismo dialógico), con la teología protestante y su crítica de la comprensión católica de la revelación, y con la investigación histórico-crítica de la Biblia, de los escritos de los padres y de los dogmas, con tanto mayor encarecimiento se suscitaba la cuestión de si la revelación, como fundamento irrenunciable de la fe cristiana, había encontrado su única expresión objetiva posible en el modelo de revelación basado en la teoría de la instrucción, y que era el modelo dominante desde la edad media. Se comenzó a distinguir entre la revelación en sí misma y la teoría de la revelación. En los estudios filosóficos, exegéticos, de historia de la teología y de teología especulativa, se fue viendo cada vez más que ese modelo de revelación era insuficiente. Y, finalmente, se abandonó en favor de una comprensión de la revelación que de nuevo salvaguardó el carácter realista, la historicidad, la economía, el cristocentrismo y la faceta espiritual y religiosa de la revelación, y que de nuevo asoció la dimensión de la revelación como conocimiento con su dimensión como realidad y con su significación salvífica. El concepto de revelación se centra en torno a la autorevelación de Dios en el sentido de *comunicación* de sí mismo. La revelación no es sólo un desvelarse por el que Dios se da a conocer a sí mismo, sino que es una verdadera autocomunicación de Dios. El sentido y la realidad de la revelación no son únicamente noticias sobre Dios mismo, no son verdades acerca de Dios expresadas en proposiciones; como acontecimiento la revelación no es un mero descubrir y desvelar, sino que es el salir de sí mismo y el histórico entrar en escena de Dios mismo con

su poder salvífico y su realidad redentora. Hay dos aspectos que son de importancia central: el contenido de la revelación no es algo distinto de Dios, sino Dios mismo; y mediante esta su autocomunicación real, Dios le concede al hombre la participación en su vida divina inmanente.

Este empeño por ahondar o reinterpretar la comprensión de la revelación que se observa en la teología católica y protestante escrita en lengua francesa y en lengua alemana se ha expuesto ya repetidas veces en estudios monográficos y en obras de síntesis[7]. Esta discusión tuvo repercusiones fructíferas en la constitución dogmática del concilio Vaticano II sobre la divina revelación.

2.5. Reflejo de este desarrollo en las enseñanzas del magisterio eclesiástico

El primer texto en el que un concilio se ocupa de manera *exclusiva* y *extensa* del tema de la revelación es la constitución dogmática *Dei Verbum*, del concilio Vaticano II, sobre la divina revelación. Este concilio declara su intención de proponer su doctrina sobre la revelación siguiendo las huellas de los concilios Tridentino y Vaticano I (DV 1). Esa fórmula prudente indica que la continuidad doctrinal no se entiende como identidad rígida, sino como continuidad abierta a los necesarios desarrollos ulteriores que, al cambiar las condiciones para la comprensión, garanticen la transmisión de lo que se

---

7. Véanse, entre otros, H. Waldenfels, *Offenbarung*, 57-126; ídem, en HDG I, fasc. *1b*, 108-208; A. Dulles, *Was ist Offenbarung?*, 105-198; ídem, *Models of revelation*; F. Konrad, *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*; P. Eicher, *Offenbarung*, 165-480.

piensa. Expondremos a continuación la doctrina de estos tres concilios acerca de la revelación.

2.5.1. El concilio de Trento (1545-1563)

Este concilio no formuló ninguna declaración expresa sobre la revelación propiamente tal. La palabra «revelación» aparece sólo una vez en el decreto sobre la justificación, donde a propósito de la certeza de la salvación se menciona una comunicación divina especial dirigida al individuo, una «especial revelación» (*revelatio specialis*; Dz 826, DS 1566). En otro pasaje se habla de las cosas *divinitus revelata*, que deben creerse como verdaderas (Dz 798, DS 1526). La constitución del concilio Vaticano II sobre la divina revelación hace referencia al decreto del concilio Tridentino que se ocupa de la Sagrada Escritura y de la tradición (Dz 783s, DS 1501-1505). Es verdad que en él no aparece el término «revelación». En su lugar, el concepto central del pasaje citado es el de «evangelio», en el cual se destacan tres datos diferentes que se van sucediendo uno a otro. Pero la manera como aquí se habla del evangelio, prometido a través de los profetas, proclamado por primera vez por Jesucristo y que debía ser predicado por los apóstoles, y del que se dice que es la única fuente de todas las verdades de la salvación y del orden moral (Dz 783, DS 1501), remite a la conexión íntima que existe entre este evangelio y la revelación, cosa que dan también a entender las intervenciones de algunos padres conciliares.

2.5.2. *El concilio Vaticano I (1869-1870)*[8]

El concilio Vaticano I se pronunció expresamente acerca de la revelación en la Constitución dogmática sobre la fe católica (*Dei Filius*, de 24 de abril de 1870), que tiene como objetivo principal la confrontación con el racionalismo. El concilio, frente a las pretensiones de autonomía y autosuficiencia de la razón moderna, afirma la total dependencia que el hombre tiene respecto de Dios y la sumisión de la razón creada a la verdad increada (Dz 1789, DS 3008). En contra del racionalismo y del naturalismo, que sólo conceden vigencia a la razón humana y a la naturaleza, el concilio defiende el carácter sobrenatural y no debido del orden de la salvación y de la revelación de la salvación divina.

La interpretación del texto conciliar debe orientarse por los principios que rigieron metódicamente su composición. Para ello encontramos numerosos datos en las actas del concilio, entre otros, la observación del teólogo Franzelin sobre la tarea del concilio y el método empleado: la finalidad de los concilios no sería exponer una doctrina en cuya serena posesión no se encuentra perturbada la Iglesia; eso pertenecería más bien al magisterio ordinario de la Iglesia; la tarea de los concilios consistiría, por su parte, en caracterizar como tales a las nuevas herejías, y excluirlas mediante el desarrollo de las verdades opuestas precisamente a esas herejías. Por eso, en los documentos conciliares se expondrían ordinariamente las verdades de la fe bajo el aspecto formal exigido por la caracterización del error[9].

Por consiguiente, para la interpretación de los textos

---

8. Sobre la historia y la interpretación del texto: cf. H.J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*.

9. Ibíd., 113s.

conciliares hay que tener en cuenta que los enunciados del Vaticano I acerca de la revelación no ofrecen una doctrina completa y extensa sobre la revelación, sino que se proponen destacar más que nada aquellos aspectos en los que la revelación se opone directamente a los puntos de vista del racionalismo y del semirracionalismo. Esta intención del concilio queda encubierta por el hecho de que, por insistencia de numerosos padres conciliares, la estructura de los primeros proyectos de textos se modificó de forma que, en los diversos capítulos de la constitución, no se expusieron en primer lugar las herejías sino las doctrinas positivas de la fe, y luego, en los cánones añadidos como anexo, se mencionaron y condenaron las herejías. Esta manera de presentar las cosas puede inducir fácilmente a considerar los textos como exposición completa de la doctrina. Eso sería un malentendido que no acertaría a captar la comprensión que el Vaticano I tuvo de sí mismo.

Por el frente en que tenía que luchar el concilio, la revelación, siguiendo la tendencia predominante desde la edad media, se contempla sobre todo en su relación con la razón humana y en su ordenación al ámbito del conocimiento humano (Dz 1786, 1789, 1795, 1810; DS 3005, 3008, 3015, 3031). El capítulo sobre la revelación va precedido por la confesión de fe en un solo Dios y Creador de todas las cosas, y por una condena del ateísmo y del panteísmo. El fundamento teológico de la doctrina de la revelación es la confesión de fe en la trascendencia de Dios, en la verdad de que Dios es real y esencialmente distinto del mundo, en que creó el mundo libremente con su poder soberano (Dz 1782-3005, 1801-1805; DS 3001-3005, 3021-3025), y la distinción ontológica y gnoseológica, que se expone en el capítulo 4, entre el orden natural y el orden sobrenatural (Dz 1805,

1808; DS 3025, 3028). El capítulo *Sobre la revelación* comienza con la doctrina acerca del conocimiento natural de Dios (Dz 1785, DS 3004). Si este enunciado acerca de la posibilidad, por principio, de conocer a Dios, posibilidad que se le ha dado a la razón humana mediante la contemplación del mundo creado, se considera conjuntamente con la referencia que luego se hace al «estado actual del género humano», en el que esa posibilidad se realiza sólo imperfectamente (Dz 1786, DS 3005), entonces se ve que el concilio no ha perdido de vista el contexto en que se halla el pasaje de Rom 1,20 citado por él, y el carácter salvífico de la revelación, la cual aparece aquí como una gran ayuda. El interés que guía al concilio al exponer esta doctrina es justificar la fe en Dios y su revelación.

En relación con esta posibilidad natural de conocer a Dios por medio de la creación, y al mismo tiempo en contraste con ella, se define la revelación misma como acción (*revelare*) de Dios, como una proclamación de Dios de carácter universal, como una proclamación que supera la manifestación de Dios en la creación, y que es sobrenatural y no debida al hombre. Como contenido de esa revelación no se indican aquí cualesquiera verdades, sino que se dice que Dios «se revela a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad». Se acentúa la autorrevelación de Dios, pero forma parte también de ella la manifestación de sus decretos de salvación. Según el pasaje citado de la carta a los Hebreos, esa acción de revelar acontece en forma de palabras que Dios habló muchas veces y de muchas maneras, en otro tiempo por medio de los profetas, y en el tiempo del fin, por medio del Hijo.

El primer enunciado doctrinal de un concilio acerca de la revelación deja en suspenso si la autorrevelación

de Dios sabe entenderse únicamente en el sentido de un autodesvelarse cognoscitivo para el conocimiento humano, o si además debe entenderse también como autocomunicación real de Dios dirigida al hombre. Los siguientes enunciados sugieren que será difícil que el concilio haya concebido la revelación en el sentido que hemos mencionado en último lugar. Pues en la sección que viene a continuación inmediata (Dz 1786, DS 3005) se afirma que a la revelación se le deben conocimientos de diversa índole «que no son de suyo inaccesibles a la razón humana», y conocimientos «que superan por principio la capacidad de la razón humana», pero sin que se diga qué relación guarda la autorrevelación de Dios con esa revelación de verdades. Innegablemente, los numerosos enunciados que siguen acerca de la revelación no se refieren a la autorrevelación de Dios, sino a lo revelado por Dios (*divinitus revelata*, Dz 1792, DS 3011).

La necesidad absoluta de la revelación se fundamenta, sí, en el fin sobrenatural: la ordenación del hombre «a la participación en bienes divinos», por la bondad de Dios (Dz 1786, DS 3005), pero esa elevación objetiva, concedida gratuitamente por Dios, y esa ordenación del hombre no se enuncia directamente como momento mismo de la revelación, como tampoco se enuncia la «ayuda interna del Espíritu Santo» (Dz 1790, DS 3009) o la «inspiración y ayuda de la gracia de Dios» (Dz 1789, DS 3008), sin la cual no es posible la fe. La revelación aparece como un medio por el cual se «instruye» (Dz 1807, DS 3027), y al que se debe la obtención de conocimientos (Dz 1786, 1795; DS 3005, 3015). El acontecer de la revelación se entiende como acontecer informativo que transmite «misterios divinos» (Dz 1795s, 1816; DS 3015s, 3041), la «verdad revelada» (Dz 1811, DS 3032),

la «doctrina de la fe» (Dz 1800, DS 3020) o la «doctrina revelada» (Dz 1817, DS 3042).

Esta revelación quedó concluida con los apóstoles; con ellos termina el acontecimiento de la revelación y el contenido de la misma queda entregado plenamente. En este supuesto se afirma que la revelación «fue recibida» por medio de los apóstoles (Dz 1787, DS 3006), se halla «contenida» en la Sagrada Escritura y en tradiciones no escritas, y ha sido «confiada» a la Iglesia como «divino legado de la fe» que no puede perfeccionarse, sino que debe ser conservado y mantenido fielmente (Dz 1800, DS 3020). Esta perspectiva conduce finalmente a identificar la revelación con el «legado de la fe» o con la «doctrina revelada de la fe».

La revelación sobrenatural es aquella forma de automanifestación de Dios que objetivamente no está dada todavía por medio de la creación y del hombre y que subjetivamente no puede ser alcanzada por la capacidad cognoscitiva de la mente humana abandonada a sí misma.

El acento de la doctrina del concilio sobre la revelación no recae en la autocomunicación del Dios que está por encima del mundo, y en lo que él ha puesto por obra a este respecto, sino en el aspecto cognoscitivo de la automanifestación de Dios, en el acontecimiento verbal que desvela a nuestro conocimiento los misterios sobrenaturales, en la comunicación de verdad, en la revelación como doctrina, que como tal está sustentada enteramente por Dios. En la fe que corresponde a la revelación, destaca el concilio dos aspectos: en primer lugar, la fe, como acto de obediencia, tiene como objeto al Dios que revela; en segundo lugar, la fe, como virtud sobrenatural, que es tanto don de Dios como acto del hombre, se orienta a lo «revelado por Dios» en el senti-

do de que lo tiene como verdadero; es decir, se orienta a las verdades reveladas (Dz 1789, DS 3008).

Si junto con el capítulo sobre la revelación se tiene en cuenta el prólogo y los capítulos sobre la fe (3) y sobre las relaciones entre la fe y la razón (4), entonces quedan claras tres cosas: El concilio Vaticano I, en primer lugar, comprende la revelación en un contexto de defensa de la autoridad frente a la ilustración y la revolución; de hecho, en el prólogo la historia transcurrida desde el concilio de Trento se describe como una historia de decadencia, y la razón de la misma se ve en el menosprecio de la autoridad divina y eclesiástica. En segundo lugar, es característico que el acontecimiento de la revelación se comprenda con ayuda de la categoría ontológica y epistemológica de la naturaleza y de lo sobrenatural. Finalmente, esa revelación sobrenatural queda asegurada y protegida por la doctrina acerca de la posibilidad natural de conocer a Dios y mediante las pruebas de credibilidad que garantizan el hecho de la revelación[10].

La importancia teológica de los enunciados del concilio acerca de la revelación reside en la acentuación del carácter que la revelación tiene de comunicar verdad (carácter cognoscitivo), que en adelante debe considerarse como momento irrenunciable del acontecimiento de la revelación. El hecho de que la autorrevelación de Dios permanezca en el trasfondo, aunque se mencione expresamente, y de que parezca como si el acontecimiento de la revelación quedase limitado a la comunicación de verdades, es el precio que el concilio tuvo que pagar por crear un frente contra el racionalismo.

---

10. P. Eicher, *Offenbarung*, 123-150.

2.5.3. El concilio Vaticano II (1962-1965)

La constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación, del concilio Vaticano II, debe agradecerse al descontento de los padres conciliares con los proyectos de constitución elaborados por la comisión teológica preparatoria, que repetían demasiado abiertamente la estrechez de pensamiento conocida desde el concilio Vaticano I. Propugnaban una doctrina de la revelación que no satisfacía ya a los padres conciliares, porque entretanto se había intensificado y profundizado la reflexión teológica y hacían su aparición muchos otros problemas. La comprensión tradicional intelectualista y doctrinaria de la revelación les pareció a los padres conciliares que debía completarse desde sus mismos cimientos.

El primer *proyecto de constitución (Sobre las fuentes de la revelación)*[11], que después de intenso debate fue rechazado por la mayoría y retirado por el papa, hablaba sólo incidentalmente de la revelación misma, incluyéndola en otros temas de estudio. Pero sus enunciados sobre las fuentes de la revelación delataban una comprensión muy determinada de la revelación. El esquema no comenzaba diciéndonos lo que se entendía por revelación, sino precisando dónde la revelación «llega a nosotros»: no en las religiones en general, sino en el orden salvífico (*oeconomia*) del Antiguo y del Nuevo Testamento. El iniciador y sujeto de la revelación es Dios, quien habla por medio de los profetas, del Hijo y de los apóstoles. El hecho de que a Jesús se le mencione en una misma serie con los profetas y los apóstoles, y no se le designe nunca como la «Palabra de Dios» oscurece

---

11. En AS I/3, 14-26.

en el mejor de los casos el carácter singular de la mediación de Jesucristo. Lo que nos llega en esa economía salvífica son los «tesoros de la sabiduría y del saber» de Dios, que se nos anuncian como «doctrina de Dios» y por encargo divino, por medio de los apóstoles (n. 1). La revelación se entiende casi exclusivamente como doctrina divina, y esa doctrina es denominada «palabra de Dios». Por eso se puede afirmar que «toda la revelación» se contiene en la Escritura y en la tradición como en una doble fuente. Esta comprensión de la revelación como enseñanza que transmite los tesoros del saber divino, determina constantemente el proyecto.

El segundo *proyecto de constitución (Sobre el mantenimiento de la pureza del depósito de la fe)*[12], retirado tácitamente del orden del día del concilio, contempla el depósito de la fe como algo de lo que se pueden tomar verdades, también verdades acerca de «la revelación divina y la fe católica», que se exponen en el capítulo 4. La revelación es definida ya desde el principio como un «hablar» de Dios por medio de profetas y por medio del Hijo (n. 17). Por eso se rechaza expresamente la negación de que Dios pueda entrar en comunicación con los hombres por medio de mensajeros. Es verdad que con ese hablar de Dios, transmitido por mensajeros y que llega al hombre desde el exterior, está asociada también una acción de Dios en el interior del hombre. Pero no se declara que esa acción sea el elemento constitutivo de la revelación misma. Como contenido del hablar revelante de Dios se mencionan sucesivamente Dios mismo, los misterios de salvación y las verdades relacionadas con ellos, sin que se muestre la conexión interna entre esos diferentes datos (n. 17). No sólo se diferencia

12. AS I/4, 653-694.

entre la revelación y la acción de Dios en el interior del hombre, sino también entre la revelación y los acontecimientos salvíficos que anuncian misterios, y entre la revelación y los signos de la misma. Los acontecimientos salvíficos —entre ellos se mencionan expresamente la vida, muerte y resurrección de Jesucristo—, y en virtud de las verdades ocultas en ellos o asociadas con ellos, pertenecen al orden revelado de la salvación, por cuanto que tales verdades fueron enseñadas de manera vinculante para la fe, por Jesús o por otros legados de Dios (n. 18). Los múltiples signos de la revelación, sobre todo los signos externos, en particular los milagros y las profecías, tienen únicamente la misión de garantizar el origen divino de la revelación. Puesto que la revelación pública objetiva se comprende como la «suma de las verdades reveladas» o como la «doctrina de la fe», parece muy lógica la interpretación que se da a la proposición de que «la plenitud de la revelación divina... se ha manifestado en Cristo». Esta proposición significará que Jesús enseñó las más importantes verdades de la fe y mediante toda su vida mostró el camino de la salvación, reduciéndose de nuevo a la enseñanza de Jesús el carácter de testimonio que tuvo su vida (n. 20). En la comprensión de la revelación como doctrina se fundamenta también el hecho de que se rechace la afirmación de que la fe consiste ante todo en la experiencia por la que se percibe todo el misterio de Cristo y todas las verdades contenidas en él. Y, únicamente en segundo lugar, la fe consiste en lo que sobre ello se expresa en conceptos y palabras. Por consiguiente, en este proyecto encontramos la misma comprensión intelectualista y doctrinaria de la revelación que habíamos encontrado ya en el proyecto sobre las fuentes de la revelación que había sido rechazado por los padres conciliares.

En la *constitución sobre la revelación*, aceptada por el concilio, el *proemio* es ya muy digno de tenerse en cuenta. Encarece que, «siguiendo las huellas» de los dos concilios anteriores, quiere proponer de manera más avanzada «la doctrina... sobre la revelación divina y su transmisión». Este avance se observa ya en las dos palabras con que empieza la constitución *Dei Verbum* («la palabra de Dios») y que sirven de clave para citarla. Con ello no sólo se traduce el concepto teológico transcendental de «revelación» por la definición personal de «Palabra de Dios», sino que, además, la posición de estas dos palabras al comienzo de todo el texto expresa acertadamente —cosa que es más importante todavía— la posición soberana de la palabra de Dios por encima de todo lo que diga y haga la Iglesia. La Iglesia misma es representada en la doble actitud de escuchar y proclamar, debiendo tenerse en cuenta el orden de sucesión de los términos. La actitud de escuchar expresa la existencia de la Iglesia, que está abierta hacia Dios, y la actitud de proclamar expresa que la Iglesia está vuelta hacia el mundo (J. Ratzinger). Cuando se dice más adelante que la Iglesia que escucha y que proclama «obedece a las palabras de san Juan» (y se cita un texto bíblico), entonces esta manera de expresarse rechaza ya la equiparación entre «palabra de Dios» y Sagrada Escritura, pues se hace distinción entre la «palabra de Dios» y las «palabras de san Juan». La palabra de Dios, la Sagrada Escritura y la proclamación de la Iglesia no son sencillamente idénticas, aunque la palabra de Dios produzca las otras palabras (Sagrada Escritura y proclamación de la Iglesia) y se halle presente en ellas. Se acentúa ya en el artículo introductorio que la finalidad de la revelación no es dar información o transmitir saber, sino proporcionar «comunión» de dos maneras: en primer lugar con

los que juntamente están bajo la palabra de Dios, y luego también comunión con Dios. El concilio propone esta doctrina sobre la revelación, no para rechazar errores mundanos funestos, sino con la intención de que el mundo llegue a la fe, la esperanza y el amor.

Para nuestra problemática, interesa principalmente el *capítulo 1* de la constitución, que lleva por título *La revelación en sí misma*, y que ya en su estructura muestra una visión distinta. El n. 2, con el que comienza el capítulo, trata de la naturaleza y el objeto de la revelación; el n. 3, de la historia de la revelación; el n. 4 —el centro de todo el capítulo— habla de la consumación de la revelación en Jesucristo; el n. 6, de la posibilidad de conocer a Dios por medio de la creación. Por consiguiente, el capítulo no comienza con el conocimiento natural de Dios, para introducir luego la revelación sobrenatural que lo supere, sino que primeramente se habla de la autorrevelación histórica de Dios (n. 2-5); a esa revelación se ordena y se subordina el conocimiento natural de Dios (n. 6), siendo asociado este conocimiento con el acto de la creación divina por medio de la «Palabra» (el «Verbo»; n. 3). Y, así, esta doctrina y otros textos del concilio Vaticano I que se citan (números 2 y 5) aparecen a una nueva luz.

En el n. 2 no se describe ya la revelación como una comunicación de cosas, como una instrucción divina sobre realidades que de otra manera son inaccesibles, sino como autocomunicación personal y real de Dios. Dios no sólo se manifiesta al conocimiento humano, sino que hace presente entre los hombres su realidad de salvación y se la comunica, de forma que acontezca algo realmente nuevo entre Dios y los hombres. La revelación no es una revelación verbal de carácter conceptual e intelectualista, sino una revelación real de carácter personal y

soteriológico, un acontecer por el que los hombres son hechos «partícipes de la naturaleza divina» (n. 2), adquieren «participación en la riqueza divina» (n. 6), son «liberados de las tinieblas del pecado y la muerte y resucitados a la vida eterna» (n. 4). Por eso, la autorrevelación de Dios incluye también lo que Dios quiere ser para los hombres, es decir, incluye también la manifestación del «misterio de su voluntad» (n. 2) o de los «eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres» (n. 6).

Esta perspectiva de la revelación como autocomunicación real de Dios está orientada de una manera enteramente teocéntrica: Dios no es sólo el libre iniciador y sustentador de este acontecimiento, sino también su contenido y su meta. Pues Dios no revela algo, sino que se revela a sí mismo; la meta no es, finalmente, una participación en los «bienes divinos», sino el «acceso al Padre» (n. 2). Esta comprensión teocéntrica de la revelación lleva al mismo tiempo la impronta trinitaria. El acontecimiento iniciado por Dios concede gratuitamente a los hombres «el acceso al Padre, en el Espíritu Santo, mediante Cristo, que es la Palabra de Dios encarnada» (n. 2).

Este acontecimiento de la revelación, sustentado por el Dios trinitario, y cuyos motivos son la bondad, la sabiduría y el amor de Dios (n. 2), se describe en su índole propia como acontecimiento de encuentro personal que tiene como fin la comunión entre Dios y el hombre, y que, como acontecer personal, asocia los hechos y las palabras. Dios «habla a los hombres como amigos y trata con ellos» (n. 2), sale a su encuentro con amor, entabla diálogo con ellos (n. 21) y habla ininterrumpidamente con ellos (n. 8 y 25).

En estrecha relación con esta manera de concebir la

revelación como un diálogo, se halla su fisonomía histórico-salvífica. La revelación se comunica dentro del mundo a través de numerosas obras y palabras, que se hallan internamente vinculadas unas con otras. Acerca de estas obras y palabras realizadas por Dios, se afirman siempre dos cosas: las obras «manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan», y las palabras «proclaman las obras y explican su misterio» (n. 2). Las formas plurales: «gestos y palabras», «obras y doctrina», «palabras y realidades salvíficas», «palabras y misterios», señalan que nos hallamos en el ámbito de la comunicación, de la autocomunicación de Dios, en ese ámbito en que se encuentran la yuxtaposición y la sucesión del mundo espacial y temporal del hombre. El concilio enumera entre los elementos constitutivos de la revelación no sólo palabras, obras y realidades salvíficas, sino también doctrina. Con entrecruzamiento de palabras y obras, acontece mediante ellas la comunicación del misterio de la autocomunicación del Dios trascendente para la participación en su vida. Por eso hablaba el arzobispo Florit del «carácter sacramental» de la revelación. Así como los sacramentos, constituidos por medio de la acción y la palabra, representan la acción salvífica de Dios como *res sacramenti*, así también, en sentido análogo, las palabras y las obras, en su vinculación interna, transmiten el acontecer de la autocomunicación de Dios y hacen que ésta llegue a ser históricamente un dato en el espacio y el tiempo[13]. Con este carácter sacramental se halla íntimamente relacionada la vinculación de la revelación con la historia, el carácter histórico de la revelación.

Esta revelación no es ni un acto único de Dios ni una

---

13. *Relatio* sobre el capítulo 1, en AS III/3, 134.

multitud incoherente de obras y palabras realizadas por Dios, sino que es un acontecer planeado que constituye un conjunto, es una «economía» (n. 4) que culmina en Jesucristo, «quien es al mismo tiempo el mediador y la plenitud de toda la revelación» (n. 2).

El n. 3 destaca que esa economía de la revelación no sólo actúa en la religión del Antiguo y del Nuevo Testamento, no comienza únicamente con Abraham; sino que desde un principio se halla activa en la historia de la humanidad. En un determinado momento, la revelación adquiere la fisonomía de un llamamiento que elige y la forma de un pacto o alianza, primeramente con una sola persona (Abraham) y luego con un pueblo (Israel). Esta fase de la economía de la revelación tiene principalmente la finalidad de preparar la venida del Redentor del mundo y del reino mesiánico (n. 15). La idea que impregna todo este n. 3 es la afirmación de que la historia entera, desde su comienzo como historia de la revelación, es historia de la salvación o, más exactamente, historia del amor divino que salva. El texto hace distinción entre tres épocas: el comienzo de la creación, la historia después de la caída en el pecado, y la historia particular de Israel desde el patriarca Abraham. En todo ello se afirma que la autorrevelación de Dios, como vuelta de Dios hacia nosotros para la salvación, se diferencia por un *insuper* («además») de la creación y del testimonio que con ella da Dios, pero que al mismo tiempo es una revelación que *ab initio* («desde el principio»), es coextensiva con la creación y con la conservación de la misma. En consecuencia, la historia del mundo y la historia de la salvación son coextensivas[14].

14. El enunciado de este artículo descarta las equiparaciones corrientes que se hacían antes: creación = revelación natural = revelación por medio de obras; revelación salvífica = revelación sobrenatural = revelación por medio de palabras.

En el n. 4, centro de todo el capítulo, los enunciados acerca de Jesucristo se desarrollan en gran parte según una manera de pensar y de hablar joánica, por decirlo así: desde arriba hacia abajo (es decir, teocéntricamente). El proceso de la revelación se describe, por lo que respecta a Jesucristo, como un proceso de misión: *(Deus) misit Filium suum... Iesus Christus ergo, Verbum caro factum, «homo ad homines» missus... misso tandem Spiritu veritatis...* («Dios envió a su Hijo... Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, "hombre enviado a los hombres"... con el envío del Espíritu de la verdad...») En este acontecimiento de misión, que tiene su punto de partida en Dios y que continúa por medio de Jesucristo con el envío del Espíritu de verdad, se produce un cambio de sujeto; en las dos primeras frases el sujeto es Dios; en las dos siguientes, lo es Jesucristo. Él se convierte así en el camino para llegar al Padre y en el mediador con el Padre: «Quien me ve a mí ve al Padre.» Él es el Hijo, la Palabra o Verbo, la luz. La orientación cristológica de la doctrina de la revelación, que se escuchó ya antes como un preludio, es desarrollada y fundamentada extensamente en este artículo. Con los verbos *consummare, complere* y *perficere* se expresa la consumación de la revelación de Dios en Jesucristo, que nunca jamás pasará. Según el texto, esa consumación no tiene únicamente su fundamento en que Jesús sea el maestro de las verdades más importantes de la fe, sino más bien en que el «Hijo, la Palabra eterna» de Dios, se hizo carne en Jesús y fue «enviado como hombre a los hombres», «para que habitara entre los hombres y les manifestara la intimidad de Dios» y «consumara la obra de salvación». Los elementos constitutivos de esta revelación no son únicamente las palabras de Jesús, sino «toda su presencia y manifestación», sus «palabras y

obras», sus «signos y milagros», su «muerte y su gloriosa resurrección» y «el envío del Espíritu de la verdad». Jesucristo no sólo habla de Dios, sino que es él mismo el hablar divino, la Palabra de Dios; ese hombre es, él mismo, y en su totalidad la Palabra de Dios, la cual se hizo como uno de nosotros. Y, así, vemos también aquí que la consumación de la revelación no se entiende como si Dios, arbitrariamente, en un punto de la historia o en algún lugar de su diálogo, dejara de hablar, sino que Cristo es «el final del hablar de Dios, porque después de él y por encima de él no hay ya nada más que decir, porque en él Dios se ha dicho ya a sí mismo. En él ha llegado a su meta el diálogo de Dios; se ha llegado a la unión» (J. Ratzinger). La doctrina de que Jesús completa así y lleva hasta el final la revelación de Dios (*complendo perficit*) no significa que Dios calle en adelante y que interrumpa desde entonces su acción salvífica, su iluminación y su enseñanza, sino que Dios sigue «hablando» a los hombres precisamente en la transmisión viva del acontecer de la revelación que en el acontecimiento de Cristo llegó a su perfección dentro de la historia. «Y, así, la historia subsiguiente no puede ya sobrepasar lo que aconteció en Cristo, pero sí ha de intentar alcanzarlo paulatinamente» (J. Ratzinger). Así como la revelación en Cristo no es sólo un hablar que enseña, sino que es un acontecimiento redentor real, así también su transmisión y el hecho de que siga surtiendo efecto acontece no sólo en forma de doctrina, sino que para ello cooperan la «enseñanza, la vida y el culto de la Iglesia» (n. 8). A pesar de que se acentúa intensamente el carácter definitivo —en la historia— de la revelación de Cristo, el texto no silencia la orientación de esa revelación hacia la consumación escatológica, a la «gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo» al final.

El n. 5 habla de la fe, porque a la revelación, como acontecimiento de encuentro, le corresponde también la aceptación de la revelación, y esta aceptación le pertenece como momento que forma parte de ese acontecimiento personal de comunicación. Se trata de la revelación en cuanto que ésta llega realmente y es aceptada con fe por los hombres. La fe, como aceptación de la revelación, se describe al mismo tiempo, en categorías personales, como acto de obediencia, por el cual el hombre se somete libremente al Dios que se revela, y con ello presta su asentimiento no a las verdades reveladas sino, en último término, a la revelación de Dios. La fe es un acto realizado con libre decisión de la voluntad y con pleno conocimiento: un acto por el cual el hombre se vuelve a Dios, que se ha vuelto a él, un acto en el que Dios y el hombre cooperan.

El n. 6, como en general todo el capítulo sobre la revelación, evita hablar de la revelación en plural (a diferencia de lo que se hace en el título, no oficial y poco acertado, de este número que habla de «las verdades reveladas»). Sin embargo, hace referencia expresa a que, con la revelación como verdadero acto por el cual Dios se comunica a sí mismo, está asociado también el conocimiento de la verdad acerca de Dios y de la salvación de los hombres, y por cierto está asociado también el conocimiento de la verdad que «en sí no es inaccesible a la razón humana» (n. 6).

Esta faceta objetiva y doctrinal del acontecimiento de la revelación se acentúa luego más intensamente en los siguientes capítulos de la constitución y en otros documentos conciliares. ¿Será verdad que los enunciados sobre la revelación que se formulan en los siguientes capítulos representan el gran «desmayo» en que cayó el concilio, según pensaba Karl Barth[15], la recaída en un

concepto de la revelación ya superado? Lo que más bien se observa en ellos es un carácter de compromiso, de querer buscar la avenencia. Todos esos capítulos, que se ocupan de la transmisión de la revelación, no pierden de vista la comprensión de la revelación que se ofrece en el capítulo 1. En efecto, se sigue hablando de la autorrevelación de Dios (n. 14), la cual —como totalidad— se consuma en Cristo (n. 7); se habla también de la doble dimensión —real y verbal— que tiene ese acontecimiento: Dios se revela «con palabras y con obras» (n. 14), y Cristo se revela «a sí mismo y a su Padre con obras y palabras» (n. 17). Ahora bien, bajo el aspecto de la transmisión encontramos fórmulas que realzan un aspecto distinto de la revelación y que la ponen de relieve como una magnitud objetiva previamente dada. Y, así, se leen ahora palabras que hablan de «lo que Dios había revelado» (n. 7), de «todo lo revelado» (n. 9), del *depositum* (depósito, legado) del que el magisterio de la Iglesia saca «todo lo que propone como revelado por Dios» (n. 10), y finalmente del «tesoro de la revelación» (n. 26); resulta difícil decidir si estas últimas palabras se refieren al tesoro regalado por medio de la revelación o a la revelación como tesoro.

Aquí y en otros documentos conciliares se describe la revelación como autocomunicación personal de Dios al hombre, una autocomunicación que sucede en la historia y que culmina en Jesucristo (GS 58), y se enseña que Cristo revela «el misterio del Padre y de su amor» (LG 8, GS 22). En este acontecimiento no sólo está implicado Jesucristo sino también la Iglesia (LG 1-8), cuya actividad misionera no es ni más ni menos que la «manifestación o epifanía del designio de Dios y su cum-

15. K. Barth, *Ad limina apostolorum*, 52.

plimiento en el mundo y en la historia, en la que Dios realiza abiertamente, por la misión, la historia de la salud» (AG 9). Sin embargo, con más frecuencia que de la autocomunicación personal de Dios se habla de la faceta doctrinal del acontecimiento de la revelación. Se dice que la revelación «instruye» (GS 12), proporciona conocimientos (GS 13), «enseña» (GS 18). Repetidas veces se habla de la «luz de la revelación» (OT 16, GS 13), que hace que resplandezcan verdades (GS 13), ilumina el camino de los hombres (GS 33), hace que se alumbre el misterio del hombre (GS 22). La revelación no sólo es luz que hace que resplandezcan verdades, sino que además se manifiesta en la «palabra revelada» (OT 4, GS 44), en el «misterio revelado» (UR 17), en la «verdad revelada» (UR 4, 17, 16), en «cada una de las verdades de la revelación» (OT 16) y también «en el camino revelado» (CD 4). El carácter objetivo de la revelación queda subrayado en los pasajes en los que se habla del «patrimonio revelado» (OE 1), del «depósito de la revelación divina», o en que se realza la «revelación divina» como algo de lo que debe tomar sus enseñanzas la doctrina católica (OT 16). Estos enunciados quieren subrayar que allí donde, a propósito de la revelación, se habla de verdades y de doctrina, no se trata de simples estructuras humanas sino de elementos constitutivos de la revelación misma.

La intención del concilio Vaticano II de integrar la *antigua doctrina de la revelación (concilio Vaticano I)* en una descripción más comprehensiva y personal de la revelación no se llevó a cabo siempre con el mismo grado de congruencia. No hay que asombrarse tampoco de ello, si se tiene en cuenta la insistencia con que se quiso hacer valer en el concilio la vieja tradición doctrinal. Sin embargo, ninguno de esos enunciados aislados es capaz

de desbancar al capítulo 1 de la *Dei Verbum* de su posición hermenéutica, que es «clave» para todo lo demás, incluso para todos los demás documentos conciliares. En ese capítulo no se entiende la revelación como simple instrucción sobre el acontecimiento de la salvación, y a quien recibe la revelación no se le entiende únicamente como destinatario de una información divina; sino que la revelación se contempla como autocomunicación *real de Dios, la cual llega dentro del espacio de la historia*, en obras y en palabras, a convertirse en dato interno de la historia y por el cual el hombre se ve afectado en su existencia como compañero de una comunión de vida con Dios. La revelación, entendida en este sentido de encuentro con la realidad juzgadora y redentora de Dios, no sólo crea una mayor cercanía con respecto al *lenguaje bíblico*, sino que permite además que la *experiencia humana vuelva a ser importante* para el acontecimiento mismo de la revelación (n. 14) y para la tradición (n. 8), y que tenga su oportunidad la dimensión plenamente humana en la fisonomía intramundana de la revelación. Esto conduce a una comprensión más adecuada de la inspiración, de la inerrancia y de la historicidad de la Sagrada Escritura, y a una mejor coordinación de la tradición, la Escritura y el magisterio eclesiástico; se crea espacio para una investigación histórica sin prejuicios. El hecho de que no se equipare a la revelación con la doctrina, sino que el acontecimiento mismo de salvación se enuncie como acontecimiento de revelación, trae también consigo una visión más profunda de la tradición. Además, la afirmación del concilio de que la revelación divina acompaña desde un principio a la historia de la humanidad, sitúa sobre una base nueva el diálogo del cristianismo con las demás religiones. Asimismo, esa comprensión de la revelación permite un

nuevo diálogo con la razón. Permite también una nueva asociación entre la fe y la práctica de la vida. Esa comprensión de la revelación tiene igualmente repercusiones positivas sobre el diálogo ecuménico. En efecto, a la reformulación de la comprensión católica de la revelación ha contribuido no poco el diálogo con la teología protestante. El pensamiento de esa teología acerca de la revelación se había desarrollado ya antes en los debates de las Conferencias mundiales de Fe y Constitución, del Consejo Mundial de las Iglesias. Se entiende, pues, que en los textos del concilio Vaticano II y en los del Consejo Mundial de las Iglesias haya bastantes cosas en común por lo que respecta a la comprensión de la revelación[16].

2.6. Retrospectiva: modelos fundamentales de pensamiento acerca de la revelación

Max Seckler redujo a tres modelos fundamentales el pensamiento de la teología católica acerca de la revelación, pensamiento que se va transformando en el curso de la historia. Son modelos que van sucediéndose unos a otros, pero que objetivamente no se excluyen en todos los aspectos[17]. Se trata en todo ello de representaciones que son producto de la elaboración humana y que compendian los aspectos fundamentales de la realidad que en cada momento se piensa y se aborda.

16. Véanse los informes de Edimburgo y Montreal, reproducidos en: L. Vischer, *Die Einheit der Kirche*, 42ss, 181ss. En cast.: L. Vischer, *Documentos*, 37ss, 171ss.

17. En HFTh II, 62-67.

2.6.1. La revelación como experiencia de epifanía

Desde la edad antigua hasta la edad media, el término «revelación» designaba primariamente experiencias de iluminación que sobrevenían de manera sorprendente, y era utilizado siempre en plural. Para designar con un concepto la característica fundamental común de las multiformes experiencias de revelación, en las que el hombre siente la presencia viva de Dios, de su ira, de su poder salvífico, Seckler echa mano del concepto bíblico central de «epifanía»; con eso quiere hacernos ver claramente que el núcleo propiamente tal de esas experiencias de revelación no lo constituye la instrucción teórica o la manifestación de una verdad oculta, sino el hecho de que el Dios vivo se «manifiesta» y hace que se le experimente como poder creador, bendecidor, juzgador y salvador. En estas experiencias de la presencia de Dios, no se trata de afirmaciones teóricas sobre la existencia de Dios, sino de la «experiencia de la presencia viva de aquel que hace grandes cosas», de la eclosión histórica del acontecimiento mismo de salvación.

2.6.2. La revelación como instrucción

En la edad media, este modelo epifánico de revelación es sustituido por el modelo basado en la teoría de la instrucción. Las experiencias de revelación se ven rebajadas a la categoría de «revelaciones privadas», de las cuales se distingue la revelación oficial y pública. Esta última se desliga de la acción salvífica de Dios en la historia y se limita a sucesos y contenidos de la instrucción divina acerca de la redención y de la salvación prometida por Dios. En cuanto a su proceso, la revelación

se concibe como instrucción efectuada por el Maestro divino; y en cuanto a su contenido, como una verdad que sobrepasa la capacidad cognoscitiva de la razón humana (*revelatio supernaturalis quoad modum et materiam*). Toda la historia de la revelación atestiguada por la Biblia se concibe como una única instrucción (en singular) coherente, que no sólo es la razón de posibilidad sino también el objeto y contenido de la fe cristiana. La noción de revelación, que se ha destacado hasta ser el concepto teológico clave, pretende designar al mismo tiempo el origen único, el fundamento permanente, la esencia más íntima, y la razón que legitima la fe cristiana. Es la suma de todo aquello con lo que la fe tiene relación, y de lo que constituye el tema de la teología.

2.6.3. *La revelación como autocomunicación*

Durante la segunda mitad del siglo XX se superaron las estrecheces de un concepto de revelación basado excesivamente en la teoría de la instrucción. Esto se logra entendiendo ahora extensamente como revelación la acción histórica de la salvación divina y comprendiéndola como autocomunicación de Dios, porque Dios no es sólo el autor de la revelación sino también su contenido, y no sólo concede a los hombres participación en el saber divino sino también, y principalmente, en la plenitud de vida de Dios. Esta comprensión de la revelación incluye en el concepto lo que la fe cristiana ha afirmado siempre incondicionalmente como su fundamento no disponible por el hombre y como su contenido central: la autocomunicación de Dios en forma de nueva comunión de vida con el hombre, con la consiguiente superación del estado de perdición en que el hombre se encuentra.

Dios mismo en su realidad salvífica liberadora, y no sólo las informaciones divinas acerca de Dios y de sus decretos de salvación, es sentido y tema de la revelación. De esta manera, todo el acontecer de la salvación es asumido en el concepto de revelación, el cual queda —al mismo tiempo— radicalizado teocéntricamente. En efecto, revelación como autocomunicación quiere decir que Dios no comunica algo, sino que se comunica a sí mismo: no sólo en el sentido de una automanifestación para el conocimiento humano, sino en el sentido de conceder participación óntica en su plenitud de vida y en la realidad misma de la salvación, que afectan al hombre como individuo y como ser social. Dios renuncia a su realidad trinitaria para entrar en la historia, a fin de que los hombres, por medio de Jesucristo y en el Espíritu Santo, tengan acceso al Padre, sean recibidos en la comunión divina, y sean hechos partícipes de la naturaleza divina. En la revelación se hace más profunda o se eleva la dimensión social del existir humano previo a la autocomunicación de Dios. Puesto que aquí la idea de participación y de *communio* adquieren importancia central, Seckler habla de una manera de comprender la revelación que ve en ella un acontecer participativo y de comunicación. Si se presupone este modelo de revelación, entonces caracterizar al cristianismo como religión revelada no significa ya lo mismo que en el marco del pensamiento acerca de la revelación que la concibe como una instrucción.

Bibliografía

K. Barth, *Ad limina apostolorum*, Zurich 1967.
A. Dulles, *Was ist Offenbarung?*, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1970.

A. Dulles, *Models of revelation*, Garden City 1983.

P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Munich 1977.

HDG I, fasc. 1*a* y 1*b*, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1971 y 1977.

HFTh II, 1985.

G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare*, Maguncia 1984.

M. Kessler, *Kritik aller Offenbarung,* Maguncia 1986.

F. Konrad, *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*, Munich 1971.

A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1962.

Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, vol. II, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1967.

H.J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Friburgo de Brisg. 1968.

M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* XXI, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1980, 5-78, trad. cast., *Fe cristiana y sociedad moderna*, SM, Madrid 1985ss.

Ídem, *Der Begriff der Offenbarung*, en HFTh II, 60-83.

L. Vischer, *Die Einheit der Kirche*, Munich 1965; ed. cast., *Documentos de la Comisión Fe y Constitución 1910-1968 del Consejo Ecuménico de las Iglesias*, Madrid 1972.

H. Waldenfels, *Offenbarung*, Munich 1969.

3. La doctrina de la revelación

La revelación como autocomunicación de Dios para la salvación de los hombres afecta a la unión y comunión entre Dios y el hombre, concretamente del hombre en su existir en el mundo. En esta divina autocomunicación se trata en lo más hondo de un acontecimiento dialógico, en el que se pone en juego, al mismo tiempo, la infinita alteridad de Dios; en efecto, Dios no comunica algo, sino que se comunica a sí mismo. ¿De qué manera y por qué medio llega al hombre esta autocomunicación divina? El hombre finito y limitado, ¿cómo puede llegar a ser interlocutor de ese Dios que se comunica a sí mismo? Dios tiene que tender un puente, para convertirse en interlocutor a quien los hombres finitos puedan entender, y para que al hombre se le conceda la posibilidad de entender y la correspondiente capacidad de captar.

En virtud de nuestra condición humana, nosotros, en nuestra existencia en el mundo, no experimentamos inmediatamente la realidad de Dios en su ser en sí, sino que la experimentamos siempre y exclusivamente a través de la realidad creada por Dios. Nuestra experiencia de Dios es, por principio, una experiencia comunicada a través de la creación, a través de particulares sucesos y personas. En este mundo, no podemos contemplar a

Dios cara a cara, no podemos ponernos inmediatamente frente a él; el contacto con Dios lo mediatiza siempre algo que es creado. Una visión inmediata de Dios no nos es dada en nuestra vida terrena; podemos conocer a Dios únicamente como la misteriosa razón que se oculta desvelándose en la realidad experimentada del mundo, en esa realidad que es obra de Dios. Cuando Dios se decide libremente a hacerse comunicable, a entrar en el espacio de nuestra vida terrena y comunicársenos, tal cosa sólo puede hacerse de forma que Dios, en su revelación, entre bajo las condiciones de la finitud, se adapte a la capacidad de comprensión del hombre, por intermedio de determinados sucesos y personas llegue a ser un dato en el horizonte limitado de nuestra experiencia, por ejemplo, actuando a través de determinados sucesos históricos de salvación o de juicio, sucesos que puedan seguir contándose, para que Dios se haga narrable. Dios tiene que apropiarse una realidad experimentable e impregnarla de tal manera, que los hombres, por el contacto con ese medio, toquen al Dios oculto. La autocomunicación de Dios se produce siempre de forma mediatizada, nunca de manera inmediata. La dialéctica de la revelación consiste entonces en que Dios, por un lado, tiene que servirse de una realidad finita creada para poder manifestarse; y, por otro lado, Dios tiene que servirse de tal modo de esa realidad, que su trascendencia siga observándose por encima de toda fisonomía finita, pues de lo contrario esa realidad sería únicamente una realidad intramundana y no el medio de una autorevelación de Dios.

La inmediatez fundamentalmente mediatizada de la revelación divina atestiguada por la Biblia se da por el hecho de que Dios, en su autocomunicación, se hace dato por medio del acontecer de la historia humana,

humana —sí— pero obrada y dirigida por Dios, y por un testimonio que interpreta esa historia del pacto (o alianza) de Israel y la historia de la vida de Jesús: el testimonio de los portadores de la revelación, iluminados por Dios, encargados por él de hacerlo, y con autoridad divina para hacerlo. Los primeros versículos de la carta a los Hebreos expresan con claridad esa mediación: «Muchas veces y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas, pero en estos últimos días nos habló por medio del Hijo...» (1,1s). En la revelación se trata de una acción de Dios designada como «hablar». En el hablar de Dios se expresan, según la concepción bíblica, la fuerza creadora y la voluntad ordenadora de Dios (véase Gén 1; Dt 4,22ss; 30,11ss). Este hablar de Dios ha sucedido «muchas veces» y «de muchas maneras». Y, por cierto, «antiguamente» sucedió «por los profetas». Y «en estos últimos días» acontece «por medio del Hijo»; es un hablar mediatizado siempre por hombres que Dios toma a su servicio. Acontece de tal modo que se crea conexión histórica entre el pasado «antiguo» y los actuales «últimos días»; estos períodos históricos pueden diferenciarse, pero no separarse; se trata de nuestro pasado, como indica la expresión: «antiguamente a nuestros padres.» En las expresiones: «a nuestros padres», «a nosotros», se indica además claramente el carácter interpelativo de esa revelación divina: llega desde el exterior al hombre y lo llama a una decisión interna.

A continuación vamos a estudiar algunos aspectos importantes de la comunicación de la revelación: la diferencia entre la revelación por medio de la creación y la revelación por medio de la acción de Dios en la historia (3.1), la interconexión de acción y palabra en el acontecer de la revelación (3.2), la conexión íntima entre el

acontecer objetivo interno y la acción subjetiva interna de la gracia en la autocomunicación divina (3.3), las diversas fases de la historia de la revelación (3.4), cuyo punto culminante es la «plenitud» de la revelación en Jesucristo (3.5), y la implicación recíproca de la revelación y la Iglesia (3.6).

3.1. La revelación en la creación y en la historia

Es característico de la fe bíblica el llamamiento dirigido por Dios como llamamiento del Dios de un pacto histórico y al mismo tiempo de un Dios todopoderoso. Este Dios se revela tanto en su obra creadora como en situaciones históricas singulares: principalmente en la historia de Israel y en la persona e historia de Jesucristo. Se manifiesta tanto cósmicamente como en forma histórica. Lo primero, en virtud de su acción creadora y conservadora, y lo segundo, en virtud de su actuación particular en determinados acontecimientos y personas históricas, actuación que está sustentada por una intención sumamente determinada. Por eso, la teología católica, siguiendo a la Escritura y la tradición, distingue entre dos maneras de revelación divina: por medio de la creación y por medio de la historia, con las que se corresponde la acción creadora de Dios y su acción poderosa en la historia. Antes se hablaba de la revelación *natural, dada mediante todo lo creado como tal. Y de la* revelación sobrenatural, que sucede en el espacio de la historia. O bien se hablaba —en metáforas tradicionales— de la revelación mediante el «libro de la naturaleza» y el «libro de la Escritura». Vamos a considerar ahora estos modos de revelación divina, estudiándolos primero en sí mismos y luego en su relación mutua.

3.1.1. La revelación por medio de la creación[1]

El término «creación» puede designar tanto la acción creadora de Dios, el acto de la creación, como el resultado del mismo, la obra de la creación. ¿Con qué derecho se habla del mundo creado como de una revelación de Dios? ¿Qué es lo que esa revelación manifiesta y hace saber al hombre? ¿Puede seguir transmitiéndose al *hombre de hoy día esta convicción de fe de que el mundo es revelación de Dios?*

La circunstancia de que los conocimientos de las ciencias naturales y la interpretación histórico-crítica de la Biblia no permitan concebir los relatos bíblicos de la creación como informaciones transmitidas sobrenaturalmente acerca del origen, desarrollo y estructura del mundo, no nos obliga, ni mucho menos, a abandonar la fe en la creación. Comprender el mundo como creación de Dios significa explicar toda la realidad del mundo mediante una libertad que la puso en existencia, comprender esa realidad como manifestación, como forma de expresión, como semejanza de Dios. El mundo no subsiste por sí y en sí, sino que es obra del acto libre de Dios que lo creó: de Dios únicamente, quien por medio de su palabra lo llamó de la nada (a diferencia de otros mitos de la creación: sin materia preexistente, sin ayudadores ni opositores) a la existencia. Y no sólo a una existencia pasiva en el espacio y en el tiempo, sino que *lo dotó de la capacidad para obrar por sí mismo* (véase Gén 1,11s.26-28) y con miras a una participación que se iba a desarrollar en la actividad del mundo por sí

1. Véanse A. Ganoczy, *Doctrina de la creación*; Th. Schneider, *Was wir glauben*, 117-184; G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden*; O. Bayer, *Schöpfung als Anrede*; G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?* (los datos bibliográficos completos véanse en la bibliografía al final del capítulo).

mismo. La obra creadora de Dios no sólo abarca el hecho de traer al mundo a la existencia, sino que es también la razón que sustenta la capacidad inmanente de lo creado para superarse a sí mismo en el obrar y producir cosas realmente nuevas, tanto en el ámbito material como en el vital, intelectual o ético. La acción creadora de Dios no sólo abarca el acto creador, no mediatizado por ninguna criatura, por el cual se llama a la existencia lo que no es, sino también la actividad constante de Dios mediatizada en las criaturas y que se da en todas las criaturas: esa actividad que libera la dinámica propia natural y la actividad propia natural del mundo creado, a saber, la evolución de la naturaleza y la historia de la libertad. Se trata, en todo ello, de una universalísima autorrevelación de Dios.

Frente a todos los que lo impugnan, la teología católica mantiene firmemente, y con razón, que la Biblia atestigua una autorrevelación de Dios en la creación. En virtud de la experiencia que Israel tuvo en su historia en lo que respecta a la palabra poderosa y eficaz de Dios, por medio de la cual Dios actuó incesantemente en Israel, con promesas, preceptos, amenazas y juicios, llegó a ser en el Antiguo Testamento una convicción de fe que Dios, por medio de su palabra, creó también el mundo y al hombre como ser responsable (véase Gén 1,3-30; y con profundidad cristológica, Col 1,16; Heb 1,2). Esta convicción de fe acerca de la creación por la «palabra» de Dios es también una primera referencia a la «verbalidad» de la creación, a que la creación es palabra. Y, así, en el Antiguo Testamento comienza ya la reflexión acerca de la creación como revelación de Dios. En los Salmos (entre otros, Sal 8,19; 104), en el libro de Job, en el Eclesiástico (18; 39; 43) y en el libro de la Sabiduría se habla de ello. El libro de la Sabiduría, en el capítulo 13,

censura a los pueblos paganos por no haber conocido al Creador en sus obras y por haber hecho caso omiso del artista al admirar la belleza terrena, a pesar de que fue él quien la creó; por otro lado, se acentúa que sólo la sabiduría, que es «don de la gracia divina» (8,21), conoce que Dios se revela en sus obras (9,9). Pablo, en su carta a los Romanos, recoge esta misma crítica. Él ve también que la culpa de los gentiles y su necesidad de redención se debe a que no reconocieron al Creador, que desde la fundación del mundo podía conocerse por sus obras: «retienen cautiva a la verdad»; menosprecian, más aún, pervierten la revelación de Dios accesible a través de la razón (Rom 1,18ss). Para san Pablo, esta posibilidad que estaba dada desde el principio, es el comienzo de un suceso dramático. Por libre decisión, el Dios invisible se manifestó en su creación, e hizo patente en ella su poder y gloria. La creación es una forma de expresión querida y elegida libremente por Dios. Es un medio que utiliza Dios para manifestarse a sí mismo. De esta forma mediatizada aparece Dios en el mundo. Con la creación queda también constituido al mismo tiempo el hombre, que dispone de un órgano de aprehensión que está en consonancia con esa revelación: la razón humana; el hombre es el interlocutor a quien Dios habla por medio de su creación. En virtud de su razón que aprehende la realidad, el hombre tiene por principio la posibilidad de conocer que las cosas visibles son obra de Dios, conociendo así a Dios en la medida en que él se ha manifestado en su creación. Por eso, la creación es comunicación preveniente que Dios hace a la criatura por medio de la criatura. La obra divina de la creación tiene carácter de «diálogo», porque la creación culmina en el hombre, que no sólo debe dominar al mundo, sino además captar y responder al llamamiento de Dios que

se encierra en el mundo. La creación está apelando al hombre para que tenga en cuenta su llamamiento, para que no se detenga en lo creado, para que lo sobrepase dejándose encaminar a su Creador, para que reconozca al hacedor y le tribute la debida gloria y agradecimiento. No se trata de un conocimiento teórico, sino de un reconocimiento existencial de Dios. La revelación universal a través de la creación incluye también en sí una revelación universal de la voluntad divina, escrita en el corazón de cada uno de los hombres, de lo que da testimonio la conciencia moral del hombre (Rom 2,14-16). Esta revelación universal de Dios por medio de la creación se halla atestiguada también en los Hechos de los apóstoles (Act 14,15ss; 17,22ss) y en el Evangelio de Juan (Jn 1,3ss).

Sin embargo, el hombre no convierte en realidad esta posibilidad dada por Dios. La mantiene cautiva. No reconoce al Dios que se hace patente, sino que se vuelve a las criaturas y las idolatra. Rehúsa tributar a Dios lo que le corresponde: gloria y agradecimiento. A esta conducta del hombre responde Dios mediante la revelación de su «ira», la cual consiste en que Dios abandona al hombre, lo deja a merced de lo que actúa en él. Dios entrega al hombre a su propia decadencia y apostasía, hace que experimente las consecuencias de su acción. Siguiendo a san Pablo, no podremos dejar de tener en cuenta, al hablar de la revelación de Dios por medio de la creación, esa situación existencial e histórico-salvífica en que se encuentra el hombre. Dios, en su obra finita, sale al encuentro del hombre y le habla en ella; pero el hombre, por no prestar atención y porque sus intereses se centran en otras cosas, puede hacer caso omiso de esta referencia que hace el mundo a su razón creadora, a la que el mundo se lo debe todo; este peligro se acentúa

más aún por la condición del hombre de hallarse caído en el pecado. Y, así, para el hombre concreto, que se halla dentro de una historia tarada por el pecado y sus consecuencias, resulta difícil captar la revelación de Dios en su creación; se le hace una cosa problemática y oscura.

La teología designa con el nombre de revelación «natural» a la revelación comunicada a través del mundo creado. Pero como el concepto de «naturaleza» admite varias interpretaciones y su sentido varía según el contexto en que se emplee (por ejemplo, en relación con el espíritu o con la historia o con la cultura), hay que tener en cuenta la estructura de relaciones en que la teología emplea este concepto. La naturaleza, en este caso, se pone en relación con la gracia, con la obra salvífica de Dios, por medio de la cual los pecadores son justificados y santificados, y en lugar del mundo perecedero se crea un mundo nuevo. La «naturaleza» designa la índole específica de las cosas creadas, que es propia de ellas desde su origen y que constituye el principio de sus necesidades y de su acción. Según esto, la naturaleza del hombre comprende todo aquello sin lo cual un ser humano no sería ser humano ni podría vivir como tal; esto quiere decir que para el hombre es «natural» todo lo que lo constituye en su ser, y además todas sus necesidades, capacidades y actividades, y lo que él precisa necesariamente para su propia conservación y para la consecución de su finalidad. De las realidades o datos de la naturaleza tiene que ocuparse la razón humana, la cual es a su vez un dato de la naturaleza; todo este ámbito queda dentro de la competencia de la razón humana. Este concepto tradicional de la teología católica —a saber, el de «revelación natural»— no expresa inmediatamente (valga esta observación crítica) que se trata en todo ello

de una automanifestación de Dios; eso lo realza más claramente la denominación de «revelación de la creación».

La obra divina de la creación no es sólo un acto único puesto al comienzo y que dio existencia al mundo para que éste ejerciera su propia actividad, sino que es un obrar constante en el que se fundamenta de manera incesante y permanente todo lo creado en su existencia y actividad. La revelación natural, considerada como proceso, consiste en la actividad creadora por la que Dios concede a las cosas creadas existencia y capacidad propia para obrar. Con ello toda la creación, también todo lo visible, se convierte en revelación «natural» del Creador, porque remite a su origen, como realidad «contingente» que es, y en virtud de la semejanza por la que imita algo de la perfección de Dios y refleja un vestigio de él. Dios no sólo ha sido la «causa» de la creación y ha liberado en ella algo propio, sino que, además, la ha retenido junto a sí como lo otro, como lo que en su alteridad expresa algo de Dios, de su hacedor[2].

El contenido de esta revelación es la referencia a Dios del mundo entero y del hombre. Esta revelación lo abarca todo, pero, sobre Dios y sobre la responsabilidad del hombre ante él, comprende únicamente aquello que los hombres pueden conocer como referencia hacia Dios con ayuda de su razón y basándose en la naturaleza exterior o en su propia naturaleza interior. La condición de posibilidad para el conocimiento de esta revelación es, por un lado, la realidad experimentada y, por otro lado, la razón del hombre que aprehende y capta.

Según el testimonio del Nuevo Testamento, esa re-

---

2. La semejanza entre Dios y el mundo no es mutua. Dios sigue siendo desemejante de todo lo creado, porque lo sobrepasa de manera inconcebible.

velación de la creación no es una magnitud terminada y conclusa en sí y por sí, sino que está orientada hacia la revelación en Jesucristo y referida a ella. Pues a Jesucristo se le conoce como el Mediador de la creación y de la reconciliación, y como la meta de toda la creación: él es la «Palabra» por medio de la cual fueron hechas todas las cosas, la «luz verdadera», que ilumina a todo hombre» (Jn 1,3.9); «en él fueron creadas todas las cosas... él es antes que toda la creación, y todas las cosas tienen en él su consistencia» (Col 1,16s); «(Dios) nos eligió en él antes de la creación del mundo... Él decidió traer la plenitud de los tiempos, unirlo todo en Cristo: todo lo que hay en el cielo y en la tierra» (Ef 1,4.10). En virtud de esta integración de la universal automanifestación de Dios por medio de la creación en la revelación de Cristo pueden comprenderse las religiones de la humanidad como un eco multiforme, como reacciones institucionalizadas ante esta revelación de Dios y como punto de enlace para la revelación de Cristo; tales religiones no se pueden descalificar como algo puramente negativo[3].

Esta visión creyente del mundo como creación y revelación de Dios, ¿puede seguir deduciéndose de la actual comprensión del mundo?

El hombre actual no entiende el mundo como una magnitud estática, y no se entiende a sí mismo como objeto de un destino impredecible. El mundo, a sus ojos, es una realidad en proceso de evolución dinámica, dominado por la ley fundamental de la autosuperación y renovación. El universo, desde un estado original poco diferenciado, ha ido desarrollándose en sentido ascendente hacia sistemas cada vez más complicados. Esta evolución tiende hacia el desarrollo de la realidad ma-

3. Concilio Vaticano II: NA 1 y 2, DV 3; MySal I, 187; G. Kraus, *Gotteserkenntnis*, 410-413.

terial para formar sistemas moleculares cada vez más complicados, que permiten luego la aparición de la vida y de una interioridad específica, a la que denominamos conciencia. Según esta perspectiva, la realidad del mundo es una unidad del devenir, en la que la condición del mundo va creciendo sobre sí misma, va superándose y se eleva en el hombre. El acontecer cósmico (cosmogénesis) en este mundo en devenir es la base de la evolución de los seres vivos (biogénesis), y la historia de los hombres es a su vez la parte de la biogénesis que va en progreso. Esta realidad del mundo, no la acepta el hombre como una casa que se le regala ya con todo el mobiliario, sino como material para su investigación, planificación y actividad creativa. Esta relación con el mundo está sustentada por un interés de emancipación. El hombre quiere conocer las leyes de los procesos naturales del mundo, a fin de dominarlas, liberándose así de quedar a merced de esos procesos ciegos, y ponerlos a su servicio para realizar sus planes. El hombre no considera el mundo ni se considera a sí mismo como una cosa terminada. No se siente a sí mismo como objeto de un destino insondable o de una providencia incalculable, sino como sujeto de su propia historia, como proyectista de su propio futuro y como plasmador de su propio destino. No es la gratitud lo que caracteriza su actitud fundamental dentro de la realidad, entendida como algo que se halla en proceso, sino la voluntad de verlo todo hasta el fondo y de dominarlo todo, la voluntad de transformar lo que le es dado en lo que él quiere que sea, la creatividad. Esta comprensión del mundo y esta relación con él incluye el que, a pesar de todos los condicionamientos dentro de la evolución total, exista una historia de la libertad del hombre, para la cual la totalidad del cosmos es presupuesto y espacio existencial y,

por la corporeidad del hombre, también momento interno, y el que, a pesar de todas las casualidades en la evolución, la realidad total se haya desarrollado hacia esa historia de la libertad.

Esta comprensión actual del mundo y esta relación actual con él, ¿puede alcanzarse con las ideas de la creación y de la revelación? Bajo determinados presupuestos, se puede contestar afirmativamente a esta pregunta: sí, en la medida en que, además de a la razón científica objetivante, se conceda margen también a la razón aprehensiva; sí, en la medida en que se atienda al aspecto, peculiar en cada caso, de la realidad total, al aspecto al que se refiere, por un lado, la comprensión del mundo apoyada en la ciencia, y al aspecto al que se refiere, por el otro, la fe en la creación; y sí, en la medida en que la teología no entienda la creación como una obra terminada de una vez para siempre, como una obra acabada por Dios, y con un orden establecido que admitiera sólo pequeños cambios[4].

A propósito del primer presupuesto, hay que hacer notar que, desde la edad moderna, predomina una relación con el mundo y una comprensión del mismo en las que se acepta sencillamente al mundo previamente dado en su condición positiva que viene ya dada, que es la única a la que se concede validez; y al hombre, en la estructura total de esa realidad, se le concede un puesto tal como sujeto «creador», que todo lo existente no es más que material para la voluntad de poder del hombre que construye y produce. Esta voluntad de dominar la naturaleza, de imponerse frente a sus semejantes, y de disponer de sí mismo con autonomía total, se sirve de la objetivización de todo lo existente, mediante la razón

4. Véase St.N. Bosshard, *Erschafft die Welt sich selbst?*

instrumental, que acepta lo que viene dado de hecho, y que, amortiguando las cualidades o reduciéndolas a cantidades, pregunta únicamente cuáles son las funciones de lo existente, a fin de ponerlo todo a su disposición. Allá donde la razón humana queda reducida a la razón científico-objetivante, la cual, para hablar con Kant, procede como un juez de oficio y, en un riguroso interrogatorio, obliga a las cosas a que respondan a las preguntas que se formulan, rechazando todas las declaraciones que no respondan a preguntas, allí falta sencillamente el órgano para entender el mundo como forma de expresión, como forma que «dice» algo espontáneamente, como un «texto» que debe leerse con la actitud de una persona que quiere que le digan algo. Esta reducción de la razón humana se basa en una decisión del hombre que adopta una postura que niega que la persuasión de que el mundo es independiente tiene su origen en la fe en la creación, y que sustrae al proceso de liberación del mundo la razón que lo sustenta. Entretanto, comienzan a hacerse cada vez más conscientes en la opinión pública las consecuencias ambivalentes de esta relación con el mundo y de esta comprensión del mismo, las cuales han dejado de ver la gratuidad del mundo y las cualidades propias que le corresponden. Además de las repercusiones positivas, antes insospechadas, preocupan a los hombres más y más las consecuencias negativas que se van dejando sentir cada vez más en el mundo en que vive el hombre (inhospitabilidad de la tierra provocada por el hombre; desertización de la naturaleza; manipulación del ser humano; atrocidades del hombre, adornadas políticamente, pero que han llegado a ser posibles por la tecnología). La crítica de este curso que han seguido las cosas no debe limitarse únicamente a la intervención técnica del hombre. Todos los intentos por su-

jetar la actuación del hombre únicamente a la responsabilidad que le incumbe con respecto a la humanidad futura y al mundo en que a ella le va a tocar vivir, no van a la raíz, a la objetivización del mundo por la postulada posición del sujeto humano como creador. La crítica debiera adentrarse más profundamente e investigar también la prioridad concedida a la razón «instrumental» con sus representaciones y construcciones.

A propósito del segundo presupuesto, hay que afirmar que la visión del mundo apoyada por la ciencia tiene una perspectiva algo distinta a la de la fe en la creación: aquélla se interesa por el desarrollo de lo que ya existe, por los cambios y transformaciones de algo ya existente, que existía ya antes de manera distinta, desde luego, pero que no era sencillamente un no ser. La fe en la creación responde a la pregunta acerca del origen del mundo, acerca dèl poder ser de aquello que no tiene que ser necesariamente, de aquello que no tiene su fundamento en sí mismo. La creación y el desarrollo se refieren, sí, al mismo acontecer, al proceso evolutivo del mundo, pero tocan en cada caso un aspecto distinto. Dios no actúa en el mismo plano que las causalidades creadas; no entra en competencia con ellas, y ellas no entran en competencia con él. La lengua hebrea dispone de un modo verbal que es muy apropiado para acentuar los diversos planos del obrar: es el modo «causativo». Este modo verbal expresa: alguien ha hecho que otro pueda hacer algo (por ejemplo: «él hace que nosotros muramos, y hace que nosotros vivamos», o: «él hizo que nosotros pudiéramos salir de Egipto»). Este modo verbal evita que consideremos a Dios y al mundo como causas que se hallan en mutua competencia en un mismo plano, y que la acción de Dios la busquemos únicamente allá donde lo creado no opera o no puede operar. Pero

hay que tener siempre en cuenta que la acción creadora de Dios no tiene sólo por objeto el comienzo del mundo creado, sino también su continuación en la existencia y su posibilidad de seguir operando. Sin esa constante acción creadora, el mundo no podría subsistir ni operar conforme a sus leyes.

El tercer presupuesto se refiere a la teología misma. Partiendo de los enunciados bíblicos acerca de la creación, la teología no está obligada, ni mucho menos, a entender el mundo creado como una realidad acabada ya por Dios desde un principio, y con un orden establecido que permita ya sólo pequeñas variaciones. El encargo dado por el Creador a los hombres para que se enseñoreen de la creación y las promesas formuladas en el marco de la revelación histórica y que sitúan al mundo actual en la perspectiva de una consumación que ha de venir sobre él y lo orientan hacia un futuro transformado, permiten concebir la creación como un proceso evolutivo que produce cosas nuevas en el sentido de la superación de las cosas ya existentes. La idea de la creación no excluye, ni mucho menos, que lo que al principio comenzó a existir por obra de Dios y es mantenido por él en la existencia pueda evolucionar por sus propias leyes y pueda tener una historia. La autotrascendencia de la realidad creada no está en contradicción, ni mucho menos, con la presencia creadora de Dios. La autotrascendencia que tiene éxito en la producción de algo nuevo mediante la realidad creada y liberada para su propio ser y para su propio obrar puede interpretarse también como signo eficaz del amor divino del Creador[5].

Teniendo en cuenta los presupuestos que acabamos

---

5. Ibíd., 191-211.

de mencionar, se pueden compaginar la comprensión moderna del mundo y la fe en la creación. Esta reconciliación se sugiere también por la idea de que, entre las condiciones históricas que han hecho posible la comprensión moderna del mundo, se encuentra también la visión del mundo como realidad creadora y distinta de Dios. No es casual que esta comprensión moderna del mundo se haya desarrollado en el espacio de Occidente, marcado previamente por la fe cristiana en la creación.

La creación es una revelación primera e incipiente, en el sentido de una automanifestación de Dios que nos interpela y de una autocomunicación de Dios a los hombres. La historia enseña que Dios puede revelarse de manera más intensa. Las facetas negativas que aparecen también en la experiencia humana del mundo, juntamente con el fracaso culpable del hombre, han desfigurado el carácter de símbolo que el mundo tiene, y han hecho que el mundo aparezca como «texto» casi ilegible. Además, de las palabras de Dios dirigidas a la criatura por medio de la criatura no se saca ninguna respuesta a las angustiosas preguntas del hombre provocadas por la culpa y la muerte. Por eso, la revelación de la creación está señalando a algo que está por encima de ella misma; al mismo tiempo, esa revelación prepara el campo para la revelación de Dios en la historia y crea el interlocutor con el que Dios va a comunicarse más intensamente en el «pacto» (o «alianza»).

3.1.2. La revelación histórica

¿Qué hace que la teología hable de una revelación en la historia? ¿En qué consiste la índole propia de esa revelación histórica? ¿De qué quiere deslindarse una re-

velación que se denomina histórica? ¿En qué se funda esta coordinación entre la revelación y la historia?

En la revelación divina atestiguada principalmente por la Biblia, la historia no es sólo el espacio en que esa revelación hace irrupción, ni es sólo el escenario en el que se desarrolla, ni es sólo el trasfondo profano del que se circunscribe. Sino que aquí la historia es el «medio» de la revelación. La revelación se produce en acontecimientos históricos en los que hay personas que reconocen la actuación de Dios. La novedad creadora de sentido, que se produce en esta revelación como exigencia e invitación dirigida al hombre, acontece en la historia. La revelación no sucede sólo en la historia, sino también como historia. Su rasgo esencial más típico es su carácter histórico.

Según el testimonio del Antiguo y del Nuevo Testamento, ha habido personas que experimentaron como automanifestaciones históricas de Dios sucesos «de promesa» muy determinados de la historia del pueblo de Israel y de la historia de la vida de Jesús de Nazaret. Cuando Abraham se pone en camino, cuando inesperadamente tiene descendencia, el hecho de la huida de Egipto, la salvación al cruzar el mar Rojo, el pacto concertado con Dios en el Sinaí, la conquista del país, la instauración de la monarquía, la fundación de Sión, la decadencia del reino, la deportación, el regreso del destierro o la figura y la vida de Jesús de Nazaret y los acontecimientos que se producen en la primera comunidad cristiana: todo ello son sucesos históricos, acciones humanas, que Israel y los primeros cristianos experimentan como algo que es, al mismo tiempo, acción de Dios, cuya presencia y acción liberadora (que salva de muchas situaciones desesperadas) se hacen palpables, y, al mismo tiempo, se ocultan en esos acontecimientos.

Lo que de hecho aparece cada vez en la experiencia, y que en sí admite múltiples interpretaciones, es aclarado de manera inequívoca mediante una palabra «profética» que da la interpretación. Algo que simplemente se da de hecho, algo que es sólo un caso de tantos, no es todavía de por sí un acontecimiento histórico. Llega a serlo cuando se ordena y se responde con ayuda del lenguaje. La situación previamente dada en sentido objetivo no se convertirá en suceso histórico sino cuando es un acontecer aprehendido, elaborado por el lenguaje, entendido, y que plantea exigencias. Y, así, la palabra del «profeta» desvela la situación como acontecer que procede de Dios y que conduce a Dios, en todo lo cual el «profeta» es consciente de que la palabra interpretativa se le ha dado a él graciosamente. Según esto, la peculiaridad de la revelación histórica consiste en que Dios, por medio de sucesos históricos, manifiesta al hombre algo que es decisivo para su vida, algo que crea sentido para su vida. Los sucesos históricos se pueden comparar con símbolos que señalan un sentido que en ellos se desvela y se oculta a un mismo tiempo. También la revelación histórica tiene estructura de símbolo. Pero la referencia de los sucesos al sentido más profundo del acontecer, la «notificación» que aquéllos hacen, no debe entenderse como un contenido que se ha concebido simplemente como añadidura.

Lo que se manifiesta en el acontecer histórico de la revelación no es sencillamente la razón numinosa de toda realidad, sino un «Dios que guía», un Dios que elige libremente, un Dios que hace salir a personas del sitio en que se hallaban paradas y las pone en movimiento. (Véase: «Al otro lado del río habitaban antiguamente vuestros padres... y servían a otros dioses. Entonces tomé a vuestro padre Abraham del otro lado del río y le

hice peregrinar», Jos 24,2s.) Entonces una persona se separa de su clan; entonces una tribu de semitas nómadas marcha a Egipto, y esa tribu consigue luego escapar de los trabajos forzados que allí le imponen; las tribus se agrupan en torno a un santuario central, crean para sí un pequeño reino en medio de las grandes potencias opresoras. Ese pueblo, acaudillado por héroes carismáticos y más tarde por reyes, instruido por profetas, sacerdotes y sabios, fue llevado a través de una dolorosa historia, pasó por la esclavitud y el destierro, por tristes ocasos y asombrosas salvaciones. Todos esos sucesos contenían ya en principio promesas divinas de mayor alcance, que los hacían aparecer como imágenes anticipadas, que habrían de superarse, de una salvación definitiva hacia la que camina la historia.

La historia de Israel y, más tarde, la historia de la vida de Jesús se experimentaron como algo que exige ser oído. En el desarrollo de esta historia se produce, expresado por profetas y creyentes, un anuncio y una promesa de Dios. En esta historia se expresa lo que es la historia en su sentido más profundo: la historia se revela como sustentada por la promesa y la fidelidad de Dios. El hombre es interpelado como ser histórico y se le exigen acciones históricas. Por eso, los profetas no sólo afirman la participación de Israel en los cambios históricos, sino que la exigen, como un acompañar en el camino de Dios con el género humano en la historia, un camino que incesantemente se pone en marcha. Este acompañar en el camino exige prestar atención a los «signos del tiempo», a lo incesantemente nuevo, y exige la prontitud para ponerse en camino, saliendo de donde se había estado hasta entonces. El mundo se convierte en el espacio de una renovación real mediante la acción de los que esperan. Y, así, esta revelación no sólo proporciona

una apoyatura al hombre que se encuentra en la incertidumbre de su vida, sino que, además, inicia historia, actúa creando historia. La revelación es aquel acontecimiento dinámico que abre al hombre un camino en la historia: un camino en el cual, inflamado por el recuerdo de la experiencia del bien, de la salvación y del logro, se fundamenta en la esperanza de la acción trascendente e inmanente de Dios en la historia, y se deja liberar para obrar el amor en la correspondiente situación en que se halle. Esta revelación es un acontecer por el que el hombre se deja conducir por el camino del recordar, del esperar y del amor; no sólo tiene una estructura externa, sino también una estructura historica interna; sucede como historia. Un ejemplo para la conducta del hombre en este acontecer de revelación es la figura de Abraham, trazada como modelo de fe.

La coordinación entre la revelación y la historia se funda en que la revelación atestiguada por la Biblia es un acontecer marcado por la libertad; se trata de una iniciativa libre de Dios encaminada a un «pacto» (o «alianza») de Dios con los hombres, y que por tanto presupone que el hombre es interlocutor libre. La revelación como autocomunicación de Dios es enteramente un acontecimiento personal, que se diferencia de todo lo que brota de la necesidad. Esto presupone la creación del hombre como persona libre; pues sólo de esta manera se llega a un genuino «frente a frente», a un encuentro entre Dios y el hombre como interlocutores libres, lo que presupone como condición de posibilidad una autocomunicación personal. La existencia personal del hombre es condición necesaria, aunque no suficiente, para esa comunicación.

El hombre, como interlocutor de ese acontecimiento de revelación, es «espíritu en el mundo», un ser munda-

no e histórico. Si Dios quiere comunicarse revelándose al hombre, entonces Dios tiene que tener en cuenta la naturaleza del hombre creada por él. La mundanidad y la historicidad no son cualidades que el hombre posea sólo adicionalmente, como algo añadido a su condición de persona; sino que son momentos de la condición de sujeto libre que tiene la persona humana como tal. El hombre como sujeto no ha venido a dar casualmente en este mundo material y temporal como algo que en último término le resulta extraño, sino que esa «autoalienación» mundana es la manera en que el hombre se realiza a sí mismo. La existencia humana se realiza una y otra vez de tal modo que esa existencia, por encima de sí misma, está siempre con algo de lo que tiene que ocuparse con saber, querer, sentir, actuar y sufrir. ¿Qué serían los diversos actos de realización, sin «algo» de lo que el hombre se ocupa pensando, queriendo, sintiendo, actuando y sufriendo? Eso otro diferente de sí mismo, lo tiene el hombre siempre consigo, como momento constitutivo de las realizaciones de la propia existencia. La mundanidad del hombre, ese hallarse desprendido de sí para darse a lo otro, a lo diferente, de un mundo previamente dado e impuesto como «mundo entorno» y «mundo compartido», es —por consiguiente— un momento intrínseco del hombre mismo, algo que debe ser entendido y realizado libremente. Lo mismo que esa mundanidad, la historicidad es también un momento constitutivo de la existencia humana. La historicidad designa aquella nota fundamental característica por la cual el hombre, por un lado, es situado como sujeto libre en el tiempo, y por la cual, por otro lado, se ha dispuesto para él un mundo correspondiente, que él debe sufrir y también plasmar libremente y con ambas cosas aceptarlo de nuevo. El hombre realiza su existencia en la su-

cesión del tiempo, en la historia. Lo que le afecta de manera abarcante y existencial, sólo puede encontrarle en el espacio y en medio de la historia, también la libre autocomunicación de Dios, la cual presupone que el hombre es interlocultor de este acontecer comunicativo.

La historia es la sucesión de las decisiones de individuos o de grupos de personas, y de las consecuencias, intencionadas y no intencionadas, de esas decisiones para los contemporáneos, las generaciones sucesivas y el mundo circundante. La historia es el lugar del acontecer libre, del acontecer del que nadie puede disponer. En ese contexto de acontecer sucede lo que no es sólo producto de leyes universales y no puede deducirse ni calcularse por las causas precedentes, sino que es resultado de una postura libre. La actuación humana está sometida, sí, a las leyes de la naturaleza y a la influencia de factores históricos, sociales y culturales —por eso es característico de la historia el entrelazamiento de continuidad y contingencia—, pero tiene, no obstante, su raíz última y más profunda en la libre decisión. Y, así, en la historia puede ocurrir lo singular, lo que no ha existido nunca, lo inesperadamente nuevo. Y la historia es, al mismo tiempo, el lugar del acontecer del que uno no puede disponer, porque cada uno de nosotros se ve confrontado con la libertad de los demás, sobre la cual nadie puede disponer, pero que, no obstante, nos afecta e interpela a todos. Estas conexiones hacen que se comprenda la coordinación interna entre la revelación (como autocomunicación) y la historia; esa revelación, como acontecer libre y del que no se puede disponer, afecta al hombre, pero le afecta sólo en el espacio y en el ámbito de la historia.

La acción divina de revelación en la historia no sólo se diferencia de la revelación de Dios en la creación,

sino también de las revelaciones que hallan su expresión en el mito. La revelación de la creación consiste en la referencia que la realidad contingente del mundo, esa realidad radicalmente problemática, hace por encima de sí para señalar a un Creador. Esa estructura referenciadora fue dada permanentemente, desde un principio, a la realidad. Pero en la revelación de la historia, no se trata ya de algo dado fundamentalmente *ab initio*, sino de algo que sucede de nuevo *in illo tempore* en la historia humana.

El mito refiere y habla de lo que era «antes de todos los tiempos»: de algo que sólo se puede narrar, de algo que nos tiene que decir porque se ha trasmitido. Es característico del mito el que hable de dioses como de magnitudes concretas que, en los acontecimientos narrados, imponen una voluntad y están sometidos a un destino. A fin de no tener que valorar como producto de la casualidad lo existente y lo que en la vida retorna sin cesar —como los poderes a los que el hombre está sometido, el mundo en su totalidad, el culto, la ciudad, la institución y el orden social, los procesos de la vida como las relaciones sexuales, el nacimiento y la muerte—, la experiencia de revelación que se expresa en el mito lo reduce a un acontecimiento inmemorial que se desarrolla «antes de todos los tiempos», permanece siempre igual, y no se cambia ni se agota. Los procesos de la naturaleza y los que se dan en la vida humana se retrotraen así y se reflejan en un tiempo inmemorial y se reducen a su prototipo. Por consiguiente, el mito busca en el tiempo inmemorial el acontecimiento que decide sobre el presente. El mito menciona como razón de posibilidad y como principio de comprensión de las experiencias humanas fundamentales algo que existía ya siempre y que siempre permanecerá. De esta manera, el

mito cumple sobre todo tres funciones: pone a la vista modelos de lo que acontece en la naturaleza y del comportamiento humano; proporciona categorías para la comprensión no sólo del mundo sino también de la correspondiente situación; y confiere a los procesos de la naturaleza y de la vida humana el esplendor de una existencia superior. Por el contrario, la revelación atestiguada por la Biblia no busca lo decisivo para el presente en un acontecimiento que sucedió antes de todos los tiempos, sino en sucesos concretos de la historia (éxodo, conquista del país, destierro, retorno de los deportados, vida y destino de Jesús de Nazaret).

Un rasgo común a la historia bíblica y al mito es el hecho de que en ellos el hombre, orientado hacia el origen, se cerciora acerca de su existir; pero esto sucede de manera diferente. El mito legitima el existir del hombre en el mundo retrotrayéndolo a algo que sucedió en tiempo inmemorial, a una magnitud extrahistórica y suprahistórica. Descarga el peso que gravita sobre la vida humana y sirve de ayuda sustrayéndole al hombre su temporalidad histórica y uniéndolo, mediante el culto y la fiesta, con un orden sagrado de los exordios del mundo. La historia humana transcurre fundamentalmente «hacia la muerte»; la liberación, el rescate, la renovación y la salvación se le conceden al hombre únicamente mediante el repetido regreso a aquel orden que queda a salvo de verse gastado por la historia. El hombre, mediante el culto y la fiesta, que son complemento del mito, puede renovar periódicamente con fresca energía su existir histórico, y de este modo puede mantenerlo en buen estado. Por el contrario, lo que fundamenta a Israel y al cristianismo, y a lo que ambos responden, son sucesos concretos de la historia en los que se experimentan la presencia de Dios y su amor que juzga y salva:

sucesos que establecen el sentido de lo que va a acontecer en adelante, que abren el futuro y tienen fuerza normativa, y que liberan al hombre para actuar con esperanza en la historia.

3.1.3. La coordinación de ambas formas de revelación

Hay que diferenciar la acción reveladora de Dios en la historia de su acción creadora, porque esta última es el presupuesto extrínseco de aquélla. La revelación histórica como autocomunicación de Dios presupone al hombre como interlocutor a quien se puede dirigir la palabra, y presupone el mundo histórico como medio. Conocer a Dios como razón que sustenta el mundo y la historia, o creer en él como quien se regala a sí mismo a los hombres para que éstos sean partícipes de su plenitud de vida divina inmanente, son dos cosas distintas. Pero esas dos maneras de revelación divina no están yuxtapuestas, ni mucho menos, sin relación alguna entre ellas, sino que hay una relación muy íntima entre las mismas. Así lo demuestra una ojeada a la Biblia. Para ésta, la creación es el punto de partida de la historia de la salvación, la primera de aquellas «hazañas de Dios» que tuvieron su continuación en la historia de Israel (véanse Sal 33 y 36, etc.) y que encontraron su provisional punto culminante en el destino y la actividad de Jesús. El Dios que dijo al comienzo de la creación: «¡Hágase la *luz*!» (Gén 1,3), es también el que ha hecho de nuevo que brille su luz para que el hombre pueda contemplar en el rostro de Jesucristo su gloria (2Cor 4,6). La *Palabra* (el «Verbo») de Dios que hizo que existieran el mundo y el hombre (Gén 1), toma forma humana y se hace hombre para obrar en Jesús de Naza-

ret la salvación del mundo y del hombre (Jn 1). La revelación en Jesucristo está relacionada —como «nueva *creación*»— con la creación que se hizo al principio, y esta última encuentra en aquélla su consumación. Para el Nuevo Testamento, Jesucristo es el «primogénito de toda la creación» (Col 1,13). Dios proyectó el mundo con miras a él; el mundo fue creado como espacio y campo de actividad del hombre, a quien Dios llamó a la existencia para que fuera su «imagen, semejante a él» (Gén 1,26); pero la creación del hombre se hizo con miras a aquel que es «la imagen del Dios invisible y el primogénito de toda la creación»; «porque en él fueron creadas todas las cosas y todas tienen en él su consistencia» (Col 1,15s). La creación halla su consumación en el Hijo de Dios hecho hombre, el cual es el prototipo, la meta y el fin de todas las cosas. Pablo expresa así cómo la creación entera está centrada en Jesucristo: «Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios» (1Cor 3,22s). Y también: «Después tendrá lugar el fin, cuando, destruido todo principado, toda potestad y todo poder, Cristo entregue el reino a Dios Padre. Pues es necesario que Cristo reine hasta que Dios ponga a todos sus enemigos bajo sus pies... Y cuando le estén sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se someterá también al que le sometió todo, para que Dios sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,24s). El Nuevo Testamento atestigua muy clara y distintamente que toda la realidad fue creada en orden a Jesucristo y que debe entenderse como recapitulada en él (Ef 1,10; Heb 1,2), con lo cual Dios, al fin, será todo en todas las cosas. La creación y la revelación en la historia proceden de la misma fuente y se encaminan a la misma meta. Para acentuar esta conexión atestiguada en la Biblia entre la creación y la revelación en la historia, Karl Barth,

refiriéndose al «pacto» (o «alianza») como forma básica de la revelación histórica, habló de la creación como de la razón externa del pacto, y habló del pacto como de la razón interna de la creación. La tradición, con este fin, habló de los dos libros escritos por Dios: el libro de la naturaleza y el libro de la Escritura. Ambos libros, en los que se lee acerca de Dios, se hallan tan íntimamente relacionados, que no deben ser leídos por el hombre uno después del otro, sino que hay que leerlos juntos. Pues el hombre no es capaz de leer lo que dice uno de esos libros sin leer también lo que dice el otro; sobre todo, el libro de la Escritura es la clave con la que podremos leer el libro de la naturaleza de tal modo que ésta vuelva a revelarnos al Creador (Buenaventura, y otros).

3.2. La palabra y la obra en el acontecer de la revelación[6]

La constitución *Dei Verbum* del concilio Vaticano II sobre la divina revelación acentúa repetidas veces la coordinación entre la palabra y el hecho en el acontecimiento de la revelación, cambiando el orden de sucesión en que aparecen ambos términos; las obras aparecen en primer lugar en los números 2, 17 y 19, y las palabras, en los números 4 y 14. ¿Contra qué está dirigida esta repetida acentuación de la coordinación que existe entre las palabras y las obras? ¿En qué se funda esa vinculación recíproca entre ambas? ¿Qué es lo que expresa?

---

6. Véase H. Waldenfels, *Offenbarung*, 166-176.

3.2.1. *¿A qué hace frente esa coordinación?*

La constitución conciliar sobre la divina revelación corrige aquella manera de entender la revelación que la orienta hacia la instrucción y que reduce la revelación a la comunicación de verdades que, de lo contrario, serían inaccesibles para la razón. La constitución aboga por una manera más personal e integral de entender la revelación. Comprende la revelación como encuentro. Así lo prueban los diversos verbos con que se describe ese acontecimiento: «dirigir la palabra», «tratar con los hombres», «invitarlos a la comunión y recibirlos en ella», «tener acceso» y «ser hecho partícipe» (n. 2). El acontecimiento de la revelación no se orienta primariamente a la comunicación de verdades sino a la comunicación de vida y a la realización existencial. En esa revelación, Dios pone en juego su realidad salvadora y creadora de vida, y la comunica para que se participe en su plenitud de vida. El que recibe la revelación no sólo es el destinatario de una notificación, sino que se ve afectado en toda su existencia personal como interlocutor de un encuentro buscado por Dios: de un encuentro en el que se trata de la invitación y recibimiento en la comunión de vida con Dios, y de la participación en la naturaleza divina.

En sentido análogo al del acontecer de un encuentro interhumano, que se realiza enlazando formas de expresión verbales y no verbales, la revelación sucede también en obras y en palabras, que constituyen una unidad que se interpreta mutuamente: «Este plan de la revelación se realiza con gestos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las pala-

bras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas» (DV 2). El entrelazamiento de acciones, obras y palabras pretende subrayar el carácter integral, personal y dialógico del acontecimiento de la revelación y corrigen el concepto intelectualista y doctrinario de la revelación, mantenido aún por el esquema conciliar (rechazado por el concilio) «Sobre el mantenimiento del depósito de la fe en su pureza». La acción reveladora de Dios en la historia apela al hombre, le llama y le solicita. El acontecer perceptible tiene un sentido, un contenido, un efecto, que sobrepasan lo que en él puede apercibirse inmediatamente; ese sentido reside en una intención (un plan) de Dios, la cual se realiza en la historia humana. Las palabras deben interpretar el carácter de llamamiento personal que tiene ese acontecer y el contenido misterioso del mismo.

3.2.2. El «carácter sacramental» de la revelación

En el concilio, el arzobispo Florit habló del «carácter sacramental» de la revelación[7]. Se ofreció la ocasión de referirse a la doctrina sacramental, porque la teología católica reflexionó principalmente en ese tratado teológico acerca de la unidad entre el suceso externo (signo) y la palabra. Así como la forma de realización concreta del sacramento —la forma que muestra y comunica la gracia— queda constituida mediante la acción (signo) y la palabra, así también en el acontecimiento de la revelación la asociación íntima de la obra y de la palabra constituyen el medio que hace que el acontecer de la auto-

7. *Relatio* sobre el capítulo I, en AS III/3, 134.

comunicación de Dios llegue históricamente a ser un dato en el espacio y en el tiempo.

En esta coordinación de la obra y de la palabra, del suceso y de la interpretación profética, que hace que el «enunciado» (*Sage*, Heidegger) contenido en el suceso resalte gracias a una luz recibida, el acontecimiento de la revelación toma la estructura fundamental de nuestra realidad histórica y se integra en ella; y, en definitiva, en ella se halla fundada. Un simple hecho en sí, que se produce o se ha producido alguna vez, no es todavía un suceso histórico, y una conexión objetiva y causal de hechos no es todavía historia. Para tales procesos que de alguna manera ocurren constantemente, resulta en sí indiferente que sean dignos de tenerse en cuenta, importantes y exitosos; es indiferente que haya sujetos de la acción que los desencadenen o sufran. Ese concepto neutro de «hecho» (*factum*) renuncia a la distinción entre el acontecer en la naturaleza y la esfera de la acción humana. En los sucesos se trata siempre de realidades efectivas y de procesos en el entrelazamiento de acciones humanas. El presupuesto para que un incidente se convierta en suceso histórico es que se experimente «como algo», como provisto de una significación determinada; esto incluye, a su vez, que esté integrado, elaborado y justificado en el lenguaje. Los simples hechos se convierten en sucesos históricos mediante la interpretación, la propagación y la narración. Por eso, Walter Kasper afirma: «La historia se da únicamente en el encuentro y comunicación del mundo y del hombre, de la interpretación y del suceso, del sujeto y del objeto. Por consiguiente, no entendemos aquí el encuentro en el sentido únicamente del personalismo dialógico como encuentro entre el yo y el tú, sino que incluimos además la relación objetiva del ello y la relación socialmente

institucional del nosotros... Entender el mundo como historia y desde un encuentro histórico no significa sino que la realidad no es nunca para nosotros una realidad "en sí": para nosotros es, fundamentalmente, una realidad sólo en relación intersubjetiva, como mundo entendido por hombres, interpretado en el lenguaje, transformado históricamente, civilizado y culto, como mundo que debe entenderse en orientación al hombre y a partir del hombre»[8]. Puesto que ambas cosas —el suceso y la palabra interpretativa— pertenecen a la historia, nos daremos cuenta de que la revelación de Dios en la historia no puede ser ni simple conexión de sucesos ni mero acontecer interpretativo, sino entrelazamiento de ambos.

3.2.3. La relación mutua entre palabra y obra

La constitución sobre la divina revelación, que empieza acentuando el entrelazamiento inseparable de los dos elementos —ahora ya inanalizables— fundamentales constituidos por la «palabra» y la «obra», pasa luego a estudiar la relación mutua que existe entre ambos. En primer lugar se dicen dos cosas a propósito de las obras: éstas revelan y confirman; y, por cierto, revelan y confirman dos cosas: la doctrina y las realidades designadas por medio de las palabras. También las palabras cumplen una doble tarea: proclaman las obras y hacen que aparezca a la luz el misterio que contienen. El que las acciones, u obras, revelen algo, den a entender algo, hablen, aparece principalmente allá donde un hombre tiene eficacia sobre otro. Pone así al otro en una

8. W. Kasper, *Offenbarung Gottes*, 6.

situación nueva, y ésta dice también algo al interlocutor, incluso sin palabras expresas. Puesto que esa acción puede tener muchas interpretaciones y sólo comienza a hablar de manera clara y distinta cuando se contempla «con los debidos ojos» —es decir, con los ojos de quien se comunica—, vemos que en la mayoría de los casos es irrecusable una interpretación de la acción por medio de la palabra atestiguadora. En este entrelazamiento interno de obras y palabras acontece la revelación; en esa coordinación recíproca sucede la comunicación del misterio presente en ellas: la autocomunicación de Dios.

3.3. La revelación como acontecimiento y como gracia

La convicción acerca de la autocomunicación de Dios al hombre por medio de sucesos históricos y del acontecer del lenguaje humano plantea las siguientes cuestiones: ¿Cómo puede ser recibida y apropiada la autocomunicación del Dios infinito por el hombre finito, sin que pierda su carácter de comunicación de *Dios*? ¿Cómo puede ser escuchada por el hombre la palabra de Dios, sin que pierda su carácter de palabra de *Dios*? ¿Cómo puede afectar la autocomunicación de Dios mediante acontecimientos históricos a hombres que se hallan a mayor o menor distancia de los acontecimientos, sin que se abandone el momento de la autocomunicación de Dios o la singularidad histórica de los acontecimientos?

Sólo hay una respuesta satisfactoria, cuando en la acción histórica de la revelación divina no sólo están entrelazadas entre sí la palabra y la obra, sino que con ese acontecer externo de la obra y de la palabra se halla

también entrelazada una acción de Dios en el interior del hombre, es decir, cuando se hallan íntimamente asociados el testimonio externo y el testimonio interno de Dios. La comunidad cristiana de los creyentes estuvo convencida desde el principio de que su fe se fundamentaba en la palabra; de que esa fe no se realizaba jamás sino por medio de un acontecer externo de palabras y de obras. Pablo expresa muy intuitivamente esta realidad en la carta a los Romanos: «¿Cómo van a creer en aquel de quien no han oído hablar? ¿Cómo van a oír, si nadie lo anuncia?... Y, así, la fe se fundamenta en el mensaje, y el mensaje, en la palabra de Cristo» (Rom 10,14.17). Sin embargo, con eso no se afirma, ni mucho menos, que ese acontecimiento exterior de la palabra produzca ya por sí solo la fe. Para esto hace falta también que actúe el Espíritu Santo en el interior del hombre. Los mensajeros de la fe no son capaces de suscitar, mediante el testimonio que dan, la fe en otras personas. Estas últimas llegan a convencerse cuando actúa y donde actúa el Espíritu de Dios. Esas dos dimensiones de la obra divina de revelación son acentuadas no sólo por la teología protestante sino también por la teología católica. Y, así, escribe el teólogo católico Hans Wulf: «La revelación, según la comprensión católica, acaece en dos dimensiones: la trascendental y la categorial. Acontece inmediatamente en el centro de la subjetividad humana y llega desde el exterior, en figura histórica y objetiva. Las dos facetas del único acontecimiento de revelación están relacionadas mutuamente por necesidad intrínseca... La misión histórica e intramundana del Hijo y la misión suprahistórica del Espíritu se hallan íntimamente asociadas, no sólo ónticamente sino también en el plano de la experiencia religiosa. Tan sólo con el poder del Espíritu de Dios podemos reconocer como "grandezas

de Dios" (Act 2,11) los acontecimientos históricos de la revelación. Tan sólo en el Espíritu podemos confesar que Cristo es el Señor (1Cor 12,3). Tan sólo en el Espíritu conocemos que la Iglesia es el signo de la presencia de Dios y de su salvación prometida definitivamente al mundo»[9]. Y el teólogo protestante Paul Tillich acentúa que el acontecimiento de la revelación abarca con estricta correlación un acontecer objetivo y un acontecer subjetivo, una faceta dadora y una faceta receptora. A la faceta subjetiva del acontecer la denomina él «éxtasis»; se refiere con ello a una modificación en el interior del hombre, mediante la cual la conciencia humana trasciende su estado habitual, y se le abre a la razón una nueva dimensión de conocimiento: «la dimensión del comprender en lo que respecta a lo que nos atañe absolutamente.» A la faceta objetiva de la revelación la denomina él «milagro»; entiende por tal un «suceso con carácter de signo» que suscita asombro y es insólito y manifiesta la relación del hombre con la razón del ser[10].

Antes de que nos dediquemos a estudiar la conexión necesaria entre estas dos dimensiones de la obra reveladora de Dios, vamos a estudiar primero cada una de esas facetas del acontecer en sí misma.

3.3.1. La revelación como acontecimiento externo en palabra y obra

El obrar de Dios en el mundo, la acción de Dios en la historia, es el presupuesto y fundamento de la fe bíblica; la proclamación de los hechos divinos se halla en el cen-

9. H. Wulf, *Ist Gott tot?*, 329s.

10. P. Tillich, *Teología sistemática* I, 149-157; J. Schmitz, *Die apologetische Theologie Paul Tillichs*, 170-182.

tro de una fe entendida bíblicamente. Cuando aquí se habla de la historia como lugar y medio de la obra reveladora de Dios, se presupone siempre una comprensión de la historia que se inspira en la comprensión bíblica de la misma y se diferencia en rasgos esenciales de la comprensión histórica moderna. Esta última, según la cual el hombre es el único sujeto de la historia, debe abrirse en dos direcciones, si se quiere entender la historia en el sentido bíblico. Según la Biblia, la historia se entiende siempre como un acontecer que, por un lado, abarca al hombre juntamente con todo lo creado, y, por otro lado, no excluye sino que incluye principalmente a Dios como sujeto del acontecer. Dios concebido como centro autónomo de voluntad y actividad, como persona absolutamente libre, que puede intervenir en la historia. Su acción creadora, sustentadora, permisiva, bendecidora, salvadora y juzgadora llega incluso hasta penetrar en lo más íntimo, pero sin que el hombre quede degradado a la categoría de marioneta. Así lo prueban las denominaciones más usuales de Dios (casi siempre sustantivos con significación verbal incluida): «Creador», «soberano», «protector», «redentor», «liberador»; así lo acentúan también los predicados atribuidos de Dios en las tradiciones judías y cristianas de oración y confesión de fe: «Dios, que hizo el cielo y la tierra», Dios «que os sacó de Egipto», «Señor, tú que das vida a los muertos», «Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos». La acción de Dios en la historia es de diversa índole, según el testimonio bíblico. Lo peculiar de la comprensión veterotestamentaria consiste en que la historia está determinada juntamente, de manera decisiva, por una acción constante de Dios y por una acción instantánea del mismo: la acción constante que se manifiesta no en sucesos aislados, la acción bendecidora que sustenta el nacer y el

crecer, el madurar y el fructificar, el seguir impartiendo fuerza vital en todos los terrenos, y la acción instantánea de salvación y de juicio. La acción instantánea de Dios, su intervención en la historia —por ejemplo, la liberación de la servidumbre de Egipto, que será recordada y celebrada incesantemente por Israel—, es narrada en forma dramática: comienza con el clamor del pueblo en su desgracia y aflicción, un clamor que Dios escucha y se apiada de los que claman. El rescate es anunciado por medio de un mensajero. Con este anuncio comienza la *historia de la palabra* dirigida por Dios a su pueblo: palabra a la que el pueblo da crédito poniéndose en camino; con ello comienza al mismo tiempo la historia de los mediadores, que se extiende desde Moisés por toda la historia de Israel. Se produce el rescate cuando el pueblo, por la intervención de Dios, escapa de los perseguidores. Esa salvación es experimentada como un milagro por quienes, con fe, se habían puesto en camino. Y ese milagro se expresa en la alabanza con que responden los que han sido salvados. Se trata de un acontecimiento dialógico desde el principio hasta el fin: comienza con el clamor que se alza en medio de la aflicción y la necesidad, y llega a su meta en la alabanza que responde a la salvación experimentada; en las alabanzas del pueblo, que sin cesar recordará aquella salvación, se va transmitiendo la noticia de las «proezas de Dios».

Cuando enmudece la respuesta de la alabanza y se olvidan las proezas de Dios, entonces comienza la acción de Dios que consiste en juzgar. También esta acción divina de juicio es introducida por un anuncio. Antes de que Dios intervenga para castigar, advierte a su pueblo por medio de mensajeros y trata de moverlo al arrepentimiento por medio de denuncias sociales, políticas y religiosas. La acción divina en la historia llega a la

meta cuando los que han quedado como un resto reconocen que los reveses del destino son un juicio de Dios sobre su pueblo. Junto a ello se da la paradoja de la acción conservadora de Dios, el cual ordena, sí, el bien pero conserva el mal y, mediante esa acción, se expone a la apariencia de ser impotente y fomentar el pecado.

Según un punto de vista más sistemático, Hans Kessler distingue cuatro formas fundamentales de la acción divina: corresponde a la creación la *acción creadora no mediatizada*, que saca de la nada para dar la existencia, y además, la *acción creadora universal y constante*, pero *mediatizada* (la conservación universal y el gobierno del mundo). Corresponde, en cambio, a la historia la *acción innovadora peculiar* de Dios, su intervención en el contexto del acontecer intramundano e intrahistórico mediatizada por hombres que, en la fe, se abren a Dios y que, con sus acciones, dejan espacio a Dios para que él pueda actuar y obrar; en todo ello, esas personas, por la fuerza de Dios, pueden a veces realizar lo que supera sus propias capacidades; a la historia concierne, además, la *acción* divina, no mediatizada ya por ninguna actividad humana, *de un revivificar y consumar radicalmente innovador*[11].

Cuando se habla de la acción reveladora de Dios en la historia, se encuentra hoy día incomprensión en muchas personas, porque están convencidas de que todo el acontecer en la naturaleza, en la historia y en la vida del hombre puede explicarse por leyes inmanentes. Como los sucesos de la naturaleza, se intenta también explicar la historia por el juego de causas intramundanas comprobables en principio.

Desde que apareció la ilustración en la edad moder-

11. H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, 290-298.

na, la comprensión bíblica de la historia se halla enfrentada con otra comprensión histórica que oscurece por completo a un Dios trascendente al mundo como sujeto de la historia y que sitúa en el centro al hombre como único sujeto de la historia. Asimismo, las cosmovisiones, las instituciones, las normas, las leyes y las tradiciones que, como presupuestos de las decisiones libres del hombre, determinan su actuación, son tenidos por obras del hombre y son, por tanto, históricas. El recurso al hombre como sujeto y a la autonomía de su razón conduce a la exigencia de la libertad y autonomía social y política de todos los hombres, puesto que en la actuación «ilustrada» de todos ellos se manifestará la razón. En el marco de este concepto, el hombre no se entiende a sí mismo ni entiende a su mundo desde un contexto abarcante y que, supuestamente, le viene dado con anterioridad, sino que se entiende a sí mismo como punto de partida y medida por la comprensión de la realidad total. Su interés está orientado totalmente a lo experimentable dentro del mundo, con la intención de reducir la realidad al ámbito de lo que se puede calcular y de lo que es posible disponer, a fin de conseguir el dominio de todas las cosas. Una actuación libre de Dios no haría más que poner en peligro esa libertad y autonomía del hombre, supuestamente ilimitadas. Hablar de esa libre actuación divina aparece como un hablar «mitológico», como una concepción, superada ya hace mucho tiempo, de generaciones pasadas. ¿Hablará de ella únicamente el que no esté «a la altura de su tiempo»?

La comprensión bíblica y la comprensión moderna de la historia parecen excluirse mutuamente. ¿Cómo podrían compaginarse entre sí convicciones tan diferentes como la que afirma que «Dios es el Señor de la historia» y la que sostiene que «el hombre es el sujeto de la

historia»? Empero subsiste la pregunta de si la relación entre el hecho de que Dios sea Señor y que el hombre sea sujeto pudiera concebirse también como una relación de dos afirmaciones que no están en competencia, de forma que, desde distinto punto de vista, se pudiera asentir a ambas. En este contexto es importante el hecho de que la visión extremadamente antropocéntrica de la historia comienza a hacerse problemática, porque se ve cada vez con más claridad que esa visión impone exigencias excesivas al hombre y se convierte en una carga para él.

El hombre se experimenta a sí mismo como ser libre. Pero la realización de su existencia no está determinada únicamente por sus decisiones libres; el hombre no es simple y absolutamente libre; en la realización de su existencia se entrelazan la libertad y el estar a disposición. Y, así, ni el comienzo de su propia vida ni la existencia del mundo quedan bajo su libre decisión. Su libertad no se la dio él a sí mismo; es algo que otros dispusieron para él. Sus libres decisiones vienen siempre después de cierto «estar a disposición»; con ellas no comienza nunca el hombre en el punto cero, sino siempre partiendo de determinados presupuestos que le son dados: de índole espacial-temporal e histórico-social. Y, así, experimenta su vida, por un lado, como un destino; no es sujeto de su propio destino sino en forma limitada. Que Dios sea soberano y que el hombre sea sujeto (en sentido limitado), se pueden compaginar sin contradicciones, si el absoluto señorío de Dios sitúa al hombre en su libertad hacedora de historia y, mediante acción comunicativa (mediante la aceptación reflexiva de una relación interpersonal), requiere al hombre en su condición de sujeto.

3.3.2. La revelación como acontecimiento interno de gracia

El término «gracia», del que a menudo usa y abusa el lenguaje religioso, apenas aparece ya en el lenguaje cotidiano, y cuando se usa casi siempre tiene en él connotaciones negativas; no lo traemos aquí a colación para designar los sentimientos y el amor de Dios, completamente inmerecidos —es decir, «graciosos»—, sino para designar una determinada dimensión del acontecer mismo de revelación: la acción de Dios que se desarrolla en el interior del hombre. Si Dios se revela por medio de sucesos históricos, quien recibe la revelación debe tener también ojos para captarlos. Así como la condición de posibilidad de la revelación de la creación es, por un lado, la obra de la creación y, por otro lado, la capacidad intelectual del hombre para conocer la referencia que se hace a Dios en la obra de la creación, así también la revelación histórica exige, con rigurosa interdependencia, dos cosas: por un lado, la actuación de Dios que interviene en el contexto interno de la historia y, además, su acción en quien recibe la revelación, el cual se ve así capacitado para aprehender la autocomunicación de Dios en la historia.

La Biblia habla repetidas veces de esta dimensión del acontecer de revelación. En la perícopa de la confesión de Pedro, pregunta Jesús a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que es el Hijo del hombre?» La aparición de Jesús en público había despertado admiración y asombro entre la gente, y sus conciudadanos estaban tan impresionados que preguntan: «¿Quién es éste?» El empeño de esta gente por valorarlo debidamente, no conduce a una respuesta clara. Las respuestas que dan, muy divergentes unas de otras, demuestran ser insuficientes;

son las que «la carne y la sangre» —es decir, el hombre con su capacidad de conocimiento— son capaces de dar. En las palabras que se cruzan a continuación, Pedro confiesa: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo», y Jesús responde: «Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos.» Y en esta conversación Jesús hace ver claramente que Pedro no debe su conocimiento a «la carne y a la sangre», a un acto de su capacidad humana de discernimiento, sino a una acción del Padre que está en los cielos, que se lo ha manifestado. Antes había hablado ya Jesús, en su grito de júbilo (Mt 11,25-27), acerca de esta acción reveladora de Dios, quien «ha escondido estas cosas a los sabios y prudentes, y se las ha dado a conocer a los sencillos», y por cierto les ha proporcionado aquel conocimiento del Padre que sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar poseen. Aquí se trata por fuerza de una iluminación interna, no de la predicación externa y de la actividad de Jesús para remediar las calamidades, pues eso lo escuchaban y lo veían también los demás testigos oculares de los acontecimientos, pero no estaban en condiciones de comprender su misteriosa profundidad. A la capacidad propia del espíritu humano, a la iniciativa humana para realizar una «labor» intelectual, se le escapa el misterio que se encierra en el acontecer. Cuando se manifiesta dicho misterio, entonces Jesús lo alaba como milagro que ocurre sin que se pueda disponer de él, como revelación de Dios. Pablo explica este «milagro» en virtud del cual el acontecer se manifiesta en su verdadero misterio, diciendo que se debe a la acción del Espíritu de Dios, que concede graciosamente la capacidad de entender, la luz interior: «Pues Dios nos lo reveló por medio de su Espíritu»; «Nosotros no hemos recibido el espíritu

del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos lo que Dios gratuitamente nos ha dado» (1Cor 2,10.12); «Pues el Dios que ha dicho: Brille la luz de entre las tinieblas, es el que ha encendido esa luz en vuestros corazones, para hacer brillar el conocimiento de la gloria de Dios, que está reflejada en el rostro de Cristo» (2Cor 4,6). Este Espíritu de Dios es el que hace que el hombre rompa su condición de cautivo en este mundo, y conozca la acción salvífica de Dios y deje que dicha acción actúe en él. La superación de su cerrazón y el hacerse accesible a esa acción divina de la que no se puede disponer se producen al hacer Dios que el hombre participe del conocimiento que Dios tiene de sí mismo; pues Dios solo es el sujeto adecuado de su propio conocimiento, y sólo el Espíritu de Dios puede escudriñar las profundidades de la divinidad (1Cor 2,10).

He ahí para san Pablo la razón de que el Espíritu de Dios obre ese milagro del poder comprender y asimilarse, haciendo que el hombre participe del conocimiento que Dios tiene de sí mismo y posibilitando la fe como forma de esa participación. También según el Evangelio de Juan, puede ser únicamente la fe aquello a lo que el «Padre conduce» (Jn 6,44), aquello por lo que uno «escucha y aprende del Padre» (Jn 6,45), aquello «que ha sido concedido por el Padre» (Jn 6,65). Aquí también es el Espíritu Santo el verdadero maestro en el interior del hombre: «El paráclito, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que os he dicho» (Jn 14,26). Y en la primera carta de Juan se dice: «El que cree en el Hijo de Dios, tiene el testimonio en sí mismo» (1Jn 5,10). Esta dimensión de la acción reveladora de Dios, la acentuó especialmente san Agustín en la tradición eclesiástica: «Por consiguiente, si no revela el que está dentro, ¡qué

voy a decir yo!, ¡qué voy a hablar yo!»[12] San Agustín atribuye expresamente una función reveladora al Cristo exaltado, que está presente en el creyente, y hace resaltar de tal modo esta faceta de la revelación que el acontecer de la revelación que se verifica en el ámbito exterior no desempeña ya más que un papel secundario[13]. También la teología monástica de la edad media no contempla tanto el suceso y la palabra de la revelación que vienen de fuera cuanto la luz interior que permite al hombre recibir la revelación que viene de fuera, es decir, aquella acción de Dios que ilumina internamente al alma.

Este acontecer de gracia concede gratuitamente «luz», «nuevos ojos», los «ojos de la fe» (Rousselot). No entra en competencia con la capacidad y facultades del hombre, sino que las libera para una vocación más alta. Las metáforas que se usan para referirse a ello: «luz», «iluminación», «ojos de la fe», señalan ya la necesaria relación que tiene que haber con el acontecimiento de la revelación exterior; pues la luz y el ojo no son, ellos mismos, el objeto, no son lo que se ve, sino lo que hace que se vea, lo que hace vidente a una persona.

Que el hombre dependa de este iluminador acontecimiento de gracia, es un hecho que se desprende de la finitud de la estructura (apriorística) de la facultad cognoscitiva humana, estructura que es anterior a toda experiencia y conocimiento. ¿Cómo serían captadas por el hombre la acción de Dios en la historia y la palabra de Dios en la palabra humana, si previamente no son asimiladas, despotenciadas y niveladas a la altura de todo conocimiento humano, según la medida de la estructura

12. San Agustín, *Tract. in. Ioan*. 26,7.
13. Véase HDG I, 1*a*, 83.

apriorística de la capacidad cognoscitiva humana? ¿Cómo puede entrar, en la revelación sobrenatural, el suceso de la palabra en el campo de acción de la inteligencia del hombre, pero de tal manera que no quede sometido a las leyes de la razón humana y no pierda su carácter divino? Se ofrece una solución cuando la subjetividad de quien recibe la revelación está constituida de tal manera que Dios mismo contribuye a constituirla. Dios se posesiona internamente de la naturaleza del hombre y confiere a esta naturaleza la capacidad de conocer como tal la autocomunicación personal de Dios y de apropiársela; y ella concede gratuitamente al hombre la connaturalidad con el Dios que se comunica.

Según eso, la revelación de Dios no se efectúa únicamente en los sucesos históricos a los que se ensalza como *magnalia Dei*, como «proezas de Dios», sino también en la manera en que Dios, actuando en el interior del hombre, hace posible que esa revelación se pueda aprehender y apropiar. Ni los sucesos históricos, que son medios de la revelación divina, ni el testimonio exterior de los mismos obran ya, sólo por sí mismos, la fe en el que escucha; para ello hace falta la acción del Espíritu Santo, que hace que sea «evidente», que hace que resplandezca, el suceso o la palabra exterior.

3.3.3. La coordinación de acontecimiento y gracia

El acontecimiento de la revelación es un concierto de acción divina exterior y de acción divina interior; viene de fuera como palabra-suceso histórico, al que corresponde un moverse interno de la subjetividad humana (es decir, el hecho de que la subjetividad humana sea movida internamente). Es una síntesis de ambos momen-

tos; ambos se hallan indisolublemente unidos. Constituyen en realidad un solo acontecer; pues la revelación, por un lado, incluye que a alguien se le revele algo; por otro lado, la capacidad de oír y recibir no está referida a sí misma, sino a algo antecedente a ella.

La revelación de Dios no es, ni mucho menos, en primer lugar una magnitud aislada en sí, que luego encuentra eventualmente en el hombre la fe. Sino que, como revelación, se da realmente cuando a alguien que recibe la revelación se le ha manifestado algo. El «llegar a la fe» es más que un simple acceso a la revelación; es algo que pertenece al acontecer de la revelación. Se ha intentado constantemente pensar que la revelación es una acción de Dios que no sale del hombre, sino que llega al hombre; eso es completamente cierto. Pero entonces surge fácilmente la impresión de que la revelación es algo objetivo y —como tal— independiente del acto subjetivo de recibir. No obstante, en quien recibe la revelación es donde la revelación llega a la meta. No es la revelación primeramente un hecho en sí misma, sino un suceso iluminador, manifestador, que trae consigo conocimiento, que hace partícipe. La revelación, hablando gráficamente, es un arco voltaico con dos polos, es un acontecer transitivo que parte de Dios y que sólo llega a su meta en el hombre. No procede, por tanto, contraponer la revelación de Dios, como lo objetivo, a la aceptación de la revelación, como lo subjetivo, porque precisamente en el encuentro de los dos sujetos acontece la revelación como autocomunicación de Dios al hombre. La capacidad de oír y escuchar no está referida a sí misma, sino a algo que le ha sido previamente dado: a los actos salvíficos de Dios en la historia de Israel, a la persona y la vida de Jesús o a la noticia acerca de ese acontecer. Sin el acontecer interno, obrado por el

Espíritu en quien recibe la revelación, los sucesos históricos permanecen mudos y la proclamación se escucha como «palabra de hombre», pero los sucesos y la palabra exterior anteceden al acontecimiento interno obrado por el Espíritu, y siguen antecediendo durante todo el tiempo. En la coordinación de ambas facetas del acontecimiento de revelación, la palabra-suceso tiene la primacía; pues la acción interna de Dios, que hace que algo «resplandezca», no sucede independientemente de esa palabra-suceso, ni prescinde de ella ni se da junto a ella, sino a través de ella. La fe depende permanentemente —por estar en juego su constitución— del suceso o del acontecer de proclamación que la precede (Rom 10,14.17).

3.4. Las diversas fases de la historia de la revelación[14]

La revelación histórica de Dios no es ni un acontecimiento particular dentro de la corriente de la historia, ni una sucesión de acontecimientos, cada uno de los cuales estuviera aislado, sino que es una sucesión coherente de acontecimientos que nos permiten conocer un orden (*oikonomia*), un plan. Según el testimonio de la Biblia, puede hablarse de diferentes fases en la historia de la revelación. Vamos a exponer ahora las razones que hay para hablar de esta división en diversas fases y de la peculiaridad de cada una de ellas.

14. Véase H. Fries, *Teología fundamental*, 269-350.

3.4.1. Razones que justifican esta distinción

La Biblia señala repetidamente cesuras que permiten hablar de diversas fases en la historia de la revelación. Así, por ejemplo, el pregón de Jesús en el Evangelio de Marcos: «El tiempo se ha cumplido. El reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el evangelio» (1,15), señala una de esas cesuras con la que comienza algo nuevo, que como vino nuevo debe guardarse en odres nuevos (Mc 2,22), y por lo cual deben considerarse dichosos los que han sido testigos presenciales de este acontecimiento (Lc 10,23s par). Esta nueva fase que comienza con Jesús es designada como la «nueva» alianza (Lc 22,20; Rom 11,27; 2Cor 3,6; Heb 4,14; 8,8s; 9,15 etc.) y la alianza «mejor» (Heb 7,22), y la carta a los Efesios la alaba como «conocimiento del misterio de Cristo; un misterio que no fue dado a conocer a los hombres de otras generaciones y que ahora ha sido revelado por medio del Espíritu a sus santos apóstoles y profetas; un misterio que consiste en que todos los pueblos comparten la misma herencia, son miembros de un mismo cuerpo y participan de la misma promesa hecha por Cristo Jesús a través del evangelio» (3,5). Esta nueva fase, por un lado, está orientada esperanzadoramente a la definitiva «revelación de nuestro Señor Jesucristo» (1Cor 1,7) y a «la gloria futura que se nos va a revelar» (Rom 8,18s; 1Pe 5,1.4); pero, por otro lado, está relacionada retrospectivamente con una fase anterior, con una «antigua alianza», con la cual es puesta en relación y comparada: la revelación en la historia de Israel (Rom 11,27; 2Cor 3,14; Heb 7,1; 8,13 etc.). También Pablo señala esta cesura, en la carta a los Romanos: «Pero ahora, sin la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios» (Rom 3,21), y también él pone eso nuevo en re-

lación con la situación de los judíos, a quienes se dio «la Ley, el culto divino y las promesas» (9,4). Esta línea de separación aparece también en el Evangelio de Juan: «Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad fueron hechas realidad por medio de Jesucristo» (1,17). La carta a los Hebreos subraya la conexión que hay, a pesar de esta cesura: «Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a los padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos habló por medio del Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas y por medio del cual hizo también el mundo» (Heb 1,1s).

La Biblia presupone la historia de la revelación y de la alianza con Israel, pasando por la concertación de la alianza en el Sinaí y remontándose a Abraham, a quien Dios, en el segundo milenio antes de Cristo, hace salir de su tierra y de la casa de sus mayores y le pone en camino, con la promesa de que un día poseería una tierra y tendría descendencia (Gén 12,1ss). Pero la Biblia hace también que ese nuevo comienzo vaya precedido por algo: una visión profética del tiempo que precedió a la historia, una visión que atestigua cómo Dios fue clemente y tuvo gracia desde un principio en sus relaciones con los hombres (Gén 1-11).

Y, así, la constitución del concilio Vaticano II sobre la divina revelación nos enseña también que la historia de la humanidad fue desde un principio historia de la revelación, de la automanifestación divina y de la conversión salvadora de Dios hacia nosotros. La constitución distingue diversas fases en esta historia de la revelación: una fase al comienzo de la creación, que se extiende a todo el género humano; la historia particular de Israel, que comienza con Abraham; el cumplimiento que tuvo lugar en Jesucristo y la confirmación de la re-

velación de que Dios está con nosotros para liberarnos del pecado y la muerte y resucitarnos a la vida eterna (DV 3 y 4). Por encima de las diversas cesuras, que delimitan las distintas fases, aparece también una coordinación. Cada fase nueva enlaza con la anterior y la recuerda; pero señala también hacia una revelación futura y definitiva. Cada nueva fase de la revelación trata de legitimarse mediante la revelación ya habida (véase la prueba de Escritura en el Antiguo Testamento); e, inversamente, la nueva revelación confirma la antigua como tal, pero depende a su vez de una confirmación futura —por ejemplo, la revelación en Jesucristo depende de que se revele la gloria de Jesucristo ante todo el mundo al fin de los tiempos—. Así ocurre también con la fórmula con la que Yahveh se presenta en la historia de los patriarcas y con la que se acredita ante Moisés: «Yo soy el Dios de tu padre...», referencia retrospectiva a la historia transcurrida hasta entonces de Yahveh con los padres, que es una historia de conducción divina, de bendición y de promesas cumplidas, y con ello es al mismo tiempo una referencia a que el Dios que habla aquí y ahora ha demostrado incesantemente hasta el presente cuál es su poder. Puesto que esta fórmula está asociada casi siempre con una promesa, el acontecimiento futuro queda integrado en toda la historia, transcurrida hasta entonces, de ese Dios con los padres.

Walter Kasper[15] ha puesto de relieve como elementos formales-estructurales importantes que unen a las distintas fases los siguientes: 1) *Tipo y antitipo* (por ejemplo, Adán-Cristo; Jonás-Cristo; antigua alianza-nueva alianza; antigua creación-nueva creación): en este aspecto, la antigua revelación hace las veces de modelo

15. W. Kasper, *Offenbarung Gottes*, 71s.

de comprensión que permite entender la revelación posterior. 2) *Promesa y cumplimiento*: toda revelación es consciente de ser cumplimiento de una revelación anterior, a la que ella confirma, pero también supera; descubre, al mismo tiempo, un horizonte de nuevas promesas y esperanzas de ulterior cumplimiento. 3) *Juicio y gracia*, ley y evangelio: la revelación posterior no es sólo el cumplimiento superador, sino también la crisis de la anterior; Bultmann habla de «enlace en contradicción». 4) *Éxodo* (salida): exige del hombre la conversión y la puesta en camino y conduce a formas incesantemente nuevas de caminar a grandes pasos hacia el futuro; con ello, todo lo actualmente existente adquiere más dinamismo en orden a su meta escatológica, que es correspondientemente mayor, y la realidad es interpretada en su totalidad como historia, en consonancia con la historicidad del hombre y de su mundo.

3.4.2. Peculiaridades de las diversas fases

Parece aceptable la división que hace H. Fries (siguiendo a E. Brunner) de la historia de la revelación en cuatro fases principales: la revelación en el origen; la revelación en la historia de Israel (revelación como promesa); la revelación de Dios en Jesucristo; finalmente, la revelación de Jesucristo en poder y gloria al fin del tiempo (revelación como consumación).

La *revelación en el origen* se halla en un horizonte universal que abarca toda la historia de la humanidad. La Constitución sobre la divina revelación dice a propósito de ella: «Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo, da a los hombres testimonio perenne de sí mismo en las cosas creadas y, queriendo abrir el camino

de la salvación sobrenatural, se manifestó, *además*, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio. Después de su caída, alentó en ellos la esperanza de la salvación con la promesa de la redención, y tuvo incesante cuidado del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras» (DV 3).

Este texto conciliar hace distinción entre el testimonio que Dios da de sí mismo en las cosas creadas, como Creador y conservador de las mismas, y otra automanifestación de Dios, que no coincide con la primera, y que acompaña desde un principio a la historia de la humanidad. La historia de la revelación y la historia del mundo no son idénticas, pero sí coextensas. Lo de «además» nos muestra que Dios sigue siendo libre frente a su creación y puede volverse a ella de nuevas maneras, quedando siempre también a su libre disposición la medida de la automanifestación de Dios. Con esta autocomunicación, que sobrepasa a la creación, Dios persigue el propósito de conceder graciosamente a los hombres la «salvación sobrenatural» y la «vida eterna». Este propósito de salvación que abarca a todos los hombres, lo mantiene Dios aun después de la caída de los hombres en el pecado; a partir de entonces, la historia de la humanidad es también una historia de perdición universal, una historia marcada por la culpa, la violencia, la injusticia, el sufrimiento y la angustia.

Esta doctrina sobre la automanifestación de Dios al comienzo ya de la historia de la humanidad puede basarse en el segundo relato de la creación con la descripción del paraíso, que se halla en el libro del Génesis, donde se habla del trato amistoso de Dios con nuestros primeros padres, un trato que sobrepasa las relaciones que podían establecerse entre Dios y el hombre por la re-

velación efectuada mediante la creación. En los once primeros capítulos del Génesis, que contienen también los relatos de la creación, se trata de la «visión que Israel tenía de la prehistoria» (B. Bauer), visión que debe entenderse en sentido etiológico. Y, así, en la imagen del paraíso como imagen opuesta a la realidad experimentada, se describe un mundo enteramente distinto; un mundo sin fatigas ni sufrimiento, un mundo de paz y de cercanía de Dios. Esa realidad paradisíaca se describe como el estado de salvación original destinado propiamente para el hombre, y que él echó a perder por su propia culpa. De esta manera, llega el hombre a la situación en la que se encuentra históricamente y siempre concretamente presente: como «ser humano en contradicción» (E. Brunner), en inautenticidad y «estado de caído». De esta situación de perdición del hombre brota un ansia insaciable de redención y salvación. Y Dios la confirma y consolida, no dejando precipitarse al hombre, sino manteniéndole por medio de promesas y solicitud. Por eso, toda la historia de la humanidad no se halla únicamente bajo el signo de la caída en el pecado, sino también bajo el signo de la promesa y la solicitud de Dios.

En la segunda fase de la historia de la revelación se estrecha el horizonte universal de la primera fase que abarcaba a toda la humanidad. Y se estrecha ahora comprendiendo la historia de un pueblo nómada de Canaán, y limitándose a la *historia de la alianza de Yahveh con Israel*, el cual, hablando gráficamente, le pertenece a Dios como los bienes que pertenecen privadamente a un rey (Dt 7,6s). La Biblia ve que en tiempo de los patriarcas se fundamenta ya la relación de alianza (el pacto) entre Yahveh e Israel (Dt 7,7s; 26,5-9; Jos 24,2-18 etc.). La historia de los patriarcas (Génesis, a partir del ca-

pítulo 12), en la que antiguos materiales de la tradición premosaica recibieron superpuesta una nueva forma a la luz de experiencias posteriores de revelación, y fueron interpretados y coordinados genealógicamente, hace que esa nueva acción reveladora de Dios comience con Abraham; esa historia sitúa en primer plano y acentúa la intervención e iniciativa de Dios. Con Moisés asocia la Biblia la liberación de la servidumbre de Egipto, la concertación del pacto o alianza en el Sinaí y la peregrinación por el desierto, acontecimientos por los que Israel llegó a ser lo que es.

La Constitución conciliar sobre la divina revelación ve que esta historia particular de la alianza, al servicio del propósito educador de Dios, comunica al pueblo de Israel una determinada fe en Dios y una determinada esperanza. En el Antiguo Testamento —es decir, antigua alianza— se confirma expresamente la afirmación de que la actuación de Dios en la historia de Israel tiene como propósito el *reconocimiento* de que únicamente Yahveh es Dios y tiene poder (monoteísmo). Además de la expresión «conocer que yo soy Yahveh», usada con frecuencia desde las fuentes más antiguas hasta el período posterior al destierro, hay que señalar a este próposito las palabras que se hallan en el libro del Deuteronomio y que, después de contemplar retrospectivamente la historia de Yahveh con Israel, formula así la finalidad de esa historia: «Te ha sido concedido ver todo esto, para que conozcas que Yahveh es, en verdad, Dios, y que no hay otro fuera de él» (Dt 4,35)[16]. En esta fe en el único Dios vivo y verdadero se integraron las experiencias que Israel tuvo de Dios en el curso de su historia, con Dios que regala graciosamente vida en el desierto, que libera de

16. R. Rendtorff, *Die Offenbarungsvorstellungen im alten Israel*, 21-41.

los trabajos forzados en Egipto, que da instrucciones para vivir una vida lograda, que conduce a un país bueno. En todo ello le corresponde importancia central a la experiencia del éxodo: «Yo soy Yahveh, tu Dios, desde el país de Egipto. No conoces otro Dios fuera de mí, ni hay más auxiliador que yo» (Os 13,4). El éxodo (salida) de Egipto y el hecho de escapar junto al mar Rojo de la persecución de los egipcios fueron para Israel mucho más que simples golpes de suerte, de los que pudiera informarse en sentido neutro; Israel experimentó esos acontecimientos como un encuentro con el Dios que se apiada de los humillados. Lo central no fue el hecho de que se lograra huir, sino la experiencia habida en todo ello, la experiencia de Dios que se vuelve misericordiosamente hacia su pueblo para rescatarlo, que hace que ese pueblo se ponga en camino, y que permanece junto a él como «Yo soy»[17]. En esta experiencia de la historia de Israel, experiencia que sirve para el reconocimiento de Dios, los profetas desempeñan junto a Moisés un papel importante como promotores de la fe en Yahveh, como pregoneros autorizados de la voluntad de Yahveh, como actualizadores del mensaje original de Yahveh. Forma parte de la revelación atestiguada por el Antiguo Testamento no sólo el conocimiento que se proporciona de que Yahveh es el único Dios y nadie más que él, sino también otra peculiaridad importante: la referencia al futuro. Es innegable que forman parte de esa revelación la mirada retrospectiva al pasado, a la historia transcurrida hasta entonces de Dios con los patriarcas y con el pueblo de Israel[18] y una referencia al

17. E. Zenger, *Der Gott der Bibel.*

18. Véanse las fórmulas de fe y de confesión en Dt 7,6ss; 26,5ss; Jos 24,2ss, etc., o las fórmulas con que Yahveh se presenta a sí mismo: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Éx 3,6), o: «Yo soy Yahveh, tu Dios desde el país de Egipto» (Os 12,10, etc.).

presente, porque los sucesos actuales son interpretados por los profetas como hechos y disposiciones divinas; sin embargo, es más importante la referencia al futuro. Así lo demuestra el hecho de que, con las apariciones de Yahveh y las miradas retrospectivas a la historia transcurrida hasta entonces, vaya asociada casi siempre una palabra de promesa; y la promesa hace referencia siempre al futuro anunciado. Según la Biblia, la historia particular de la revelación comienza con el mandato que se da a Abraham: «Sal de tu tierra y de tu patria, y de la casa de tu padre, para ir a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré y engrandeceré tu nombre» (Gén 12,1s). En la historia de Abraham se hace patente lo peculiar de esa revelación: implica elección, encargo, promesa, cumplimiento o juicio. Por parte del hombre, a la promesa le corresponden la fe y la obediencia. A quienes se dirige la palabra, se les hace saber que no encontrarán su plena satisfacción y su supremo cumplimiento en la situación presente, sino que han de caminar con esperanza hacia el futuro prometido. Esta historia de la alianza de Yahveh con los patriarcas y con Israel está orientada al futuro y se halla bajo la ley de la promesa y el cumplimiento. En este ir de la promesa a un cumplimiento que encierra siempre en sí una promesa mayor se estimula y nutre el anhelo por una salvación más amplia. Esta coordinación entre la promesa y el cumplimiento, el cual encierra siempre en sí una nueva promesa, es el impulso que, en el transcurso de la historia de Israel, libera su esperanza escatológica.

En el marco de esta evolución, adquiere también importancia, como concretización de la esperanza de salvación de Israel, una figura que adquiere una posición singularísima de mediador entre Yahveh e Israel en la

realización de las esperanzas de salvación. En los diversos períodos de la historia —con anterioridad al destierro, en el destierro y en los últimos siglos antes de la era cristiana— esa esperada figura del futuro va adquiriendo una impronta bien diferenciada: es la figura del rey ideal, del siervo de Dios, del hijo del hombre o del justo que sufre.

Así, Pablo, en la carta a los Gálatas, hace resaltar con razón que la promesa es lo decisivo de la revelación veterotestamentaria, ya que la Ley fue «añadida» a la promesa (Gál 3,19). Pero esta promesa no es sólo para Israel. En Abraham serán «bendecidos todos los pueblos» (Gén 12,3; Gál 3,8). El Israel elegido se halla como signo que representa a todos los pueblos. Al pueblo de Israel se le aplica lo que se dice en dos pasajes del libro de Isaías acerca del siervo de Dios: «Yo, Yahveh, te he llamado en justicia, te así de la mano, te formé, y te he destinado a ser alianza del pueblo y luz de los gentiles» (42,6); o también; «Poco es que seas mi siervo, en orden a levantar las tribus de Jacob, y hacer volver lo que todavía queda de Israel. Te voy a poner por luz de los gentiles, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra» (49,6). Y, así, Israel espera al final de los tiempos que se produzca una peregrinación de las naciones, en la que éstas se encaminen a la casa del Dios de Jacob (Is 2,1ss; Miq 4,1ss). Por tanto, Israel es una promesa para la humanidad, pero no es aún el cumplimiento. Ahora bien, Israel está expuesto constantemente al peligro de entender erróneamente la experiencia de revelación que ha tenido, de entenderla en sentido ritualista, legalista y nacionalista. Por eso, esta revelación queda sin acabar. Este conjunto de cosas, que aquí no hemos hecho más que indicar, justifica que a esta fase se la denomine con la fórmula de «la revelación como pro-

mesa», y justifica también la afirmación de la constitución sobre la divina revelación en el sentido de que esta fase de la revelación sirve para mantener despierta y viva la espera del Redentor. En la fase de la revelación atestiguada por el Nuevo Testamento, la categoría temporal «hoy», «ahora» —es decir, el presente— desempeña el papel decisivo. Es una señal que marca la cualidad especial de ese acontecer: es «cumplimiento». «El tiempo se ha cumplido» (Mc 1,15; Gál 4,4; etc.), es decir, las promesas divinas de salvación se han hecho realidad en cierto aspecto; Jesucristo «es el sí a todo lo que Dios ha prometido» (2Cor 1,20). El «cumplimiento» es el principio fundamental que determina en el Nuevo Testamento la relectura de las Escrituras de Israel y su calificación como «Antiguo» Testamento. Esta apreciación se basa en la experiencia de revelación comunicada mediante el acontecimiento de Pascua. Esto justifica que se hable de «la revelación como cumplimiento» en relación con la fase de la revelación que comienza con Jesús de Nazaret. Esta denominación remite, por un lado, a la continuidad entre la acción reveladora de Dios que hubo precedentemente y lo que sucede «ahora», «en estos últimos días» (Heb 1,2); pero, al mismo tiempo, se expresa la conciencia de que nos hallamos al comienzo de algo nuevo, a partir de lo cual se hace visible un nuevo horizonte de la acción reveladora de Dios: el reino de Dios está actuando ya en el presente (Lc 11,20 par), ha tenido lugar un nuevo pacto o alianza (Lc 22,20), la justicia de Dios se revela ahora (Rom 3,21), ha llegado la resurrección de los muertos (1Cor 15,20-22), se ha revelado la vida eterna (1Jn 1,2).

Se enuncia el cumplimiento no sólo por lo que respecta a la experiencia de revelación tenida por Israel a lo largo de su historia, sino también por lo que respecta a

la revelación en el origen. Todo el camino seguido por la vida de Jesús, desde el nacimiento hasta la muerte, sus palabras de predicación y su actividad salvadora y liberadora, su pasión, muerte y resurrección, se entienden en los Evangelios como cumplimiento de la profecía del Antiguo Testamento (véanse las pruebas de Escritura que aparecen en el Nuevo Testamento). Lo que ahora sucede en relación con Jesús de Nazaret, anhelaron verlo ya los profetas, pero no lo vieron (Mt 13,17); por eso, el menor en el reino de Dios es mayor que el más grande de todos aquellos que no hicieron más que esperar este reino (Mt 11,11). Así argumenta también Pablo: «Porque os digo que ciertamente Cristo se hizo servidor de la circuncisión para probar que Dios es fiel al cumplir las promesas hechas a los patriarcas» (Rom 15,8).

Pero este Jesucristo es proclamado en el Nuevo Testamento no sólo como el cumplimiento de toda la promesa del Antiguo Testamento, sino también como el sí a todo lo que Dios ha prometido; él es también, por tanto, el cumplimiento de la revelación que se hizo en el origen. En efecto, la figura de Adán hace referencia «al que había de venir», por cuyo obrar justo «llegaría a todos los hombres la justicia que da vida», que «conducirá a vida eterna» (Rom 5,12-21). En la persona y en el destino de Jesús se alza una esperanza para todos los hombres, una esperanza anclada en la muerte de Jesús en la cruz y en su resurrección. Con la resurrección de Jesús crucificado comienza aquella nueva creación del mundo en la que el culpable es absuelto y los muertos son resucitados. Aquí comienza a cumplirse por parte de Dios un nuevo futuro en el mundo impío, enredado en la culpa y que cae en la muerte. Pues en la resurrección de Jesús arrestado, martirizado, escarnecido, conde-

nado y ejecutado se revela Dios como quien trae lo nuevo al mundo viejo: dicha a los desgraciados, justicia a los desposeídos de sus derechos, gloria y exaltación a los humillados, vida a los muertos.

Finalmente, la actuación reveladora de Dios que comienza con Jesús de Nazaret es también el cumplimiento de la revelación dada por medio de la creación. Pues se da a conocer que Jesucristo es la razón y la meta de toda la creación (Col 1,15.18; Heb 1,3); en orden a él fue proyectada toda la creación; en él quiere Dios unir todas las cosas (Ef 1,10); por medio de él quiere Dios reconciliarlo todo (Col 1,20); en él es consumada la creación.

Aunque el «cumplimiento» caracteriza a esta fase de la revelación, esto no debe entenderse en el sentido de un cumplimiento de toda promesa, que signifique ya el fin, que satisfaga toda esperanza. Pues también a esta fase de la revelación se aplica lo de que «la creación entera está gimiento con dolores de parto hasta el presente», y no sólo ella sino que también los creyentes gimen y esperan, porque ya están «salvados, pero sólo en esperanza» (Rom 8,22-24). La resurrección de Jesús no es sólo un acontecimiento singular del pasado que afectó a una sola persona, sino, además, un acontecimiento abierto al futuro, que promete e incluye la resurrección de todos los hombres. Con la experiencia de Pascua, a la que se debe la fe cristiana, se inflama la esperanza de la resurrección de todos los hombres, la expectativa de un nuevo cielo y de una nueva tierra. Y por esta esperanza se ensalza a Dios en la primera carta de Pedro: «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia, a través de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, nos ha hecho renacer a una esperanza viva» (1Pe 1,3).

Y, así, esta fase, que está caracterizada por la idea del cumplimiento, es a su vez razón de una esperanza que se orienta al futuro, en el que precisamente se hace perecedero lo que, según la experiencia humana, precipita toda vida en la caducidad y en el perecer: la muerte. Por eso, esta fase de la revelación estructura también a la comunión de los creyentes y le da la forma de «comunidad de éxodo», la cual peregrina por el tiempo actual del mundo en busca de la ciudad futura y permanente (Heb 13,14).

La esperanza en esta fase en la que la acción divina de revelación se da a entender como cumplimiento, se orienta hacia una fase suprema de revelación en la que alcance su meta el propósito que Dios persigue desde un principio en toda su actuación en el mundo y con el mundo: la revelación como «consumación», la revelación en poder y gloria. Comenzará cuando Jesús el Señor se manifieste desde el cielo (2Tes 1,7; 1Tes 3,13), cuando, una vez destruido todo principado, toda potestad y todo poder, entregue el reino a Dios Padre «para que Dios reine sobre todas las cosas y en todo» (1Cor 15,24.28), cuando la gloria se manifieste también en los creyentes (1Pe 5,1), cuando toda la creación sea liberada de la esclavitud y de la caducidad para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios (Rom 8,21), cuando la relación del hombre con Dios llegue a su profundidad más íntima y a su elevación más alta en la «contemplación cara a cara», al conocer a Dios de la misma manera que él conoce a los hombres (1Cor 13,12). En esta fase del triunfo consumado y de la victoria definitiva de la gracia de Dios, aparecerá de manera plena y definitiva quién es Dios y en qué confían los hombres cuando se entregan a Dios. En esta última fase de su acción reveladora, que ahora es todavía tema de

esperanza, Dios enlazará con su acción precedente desde el comienzo de la creación; Dios no comienza de manera completamente nueva desde el principio, sino que echa mano de los muertos y del mundo inmerso en la caducidad, para crear algo nuevo en lo que esa comunión con Dios vivida en la tierra y el amor vivido entre los hombres sea llevado a una consumación que lo sobrepase todo. Este «misterio de la voluntad de Dios», que en la última fase se hará patente ante todo el mundo, se manifiesta ahora a la fe, en la actual fase de la revelación, como una promesa todavía pendiente, porque se ha hecho ya patente como promesa para todos en el destino de Jesús, que «fue resucitado de entre los muertos, como el primero de los que durmieron» (1Cor 15,20). Por eso, los creyentes pueden entonar ya desde ahora un cántico de alabanza a todo el extenso plan salvífico de Dios (véase Ef 1,3-14).

3.5. El carácter insuperable y definitivo de la revelación de Cristo[19]

Después del estudio que hemos hecho sobre las diversas fases de la historia de la revelación, bastarán pocas referencias para fundamentar la convicción del carácter único de la revelación de Dios en Jesucristo. Puesto que, desde el siglo pasado, se ha hecho corriente en la teología expresar esta singularidad insuperable y definitiva mediante el concepto filosófico de la «absolutividad» del cristianismo, y esta caracterización ha suscitado a menudo incomprensión y escándalo, conviene

19. Véase W. Löser, «*Universale concretum*» *als Grundgesetz der oeconomia revelationis*; H. Fries, *Teología fundamental*, 323-346; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 187-199; W. Breuning, *Jesus Christus als universales Sakrament des Heils*.

decir algo para que se comprenda rectamente esta convicción y se la mantenga de manera objetiva.

3.5.1. Fundamentos de esta convicción

Además de la palabra de Dios atestiguada en el Antiguo Testamento, los primeros cristianos recurren a una nueva y especial Palabra de Dios, que llegó «en estos últimos días» (Heb 1,2), tiempo que no se puede ya superar en la inmanencia de la historia; no se trata de una palabra escrita sino de una Palabra personal: Jesús de Nazaret. Todo su ser y comportamiento humano es manifestación de Dios, es Palabra de Dios. En él, en Jesús de Nazaret, alcanza su forma más intensa la autoapertura de Dios que nos habla y la autocomunicación de Dios. Esta convicción se basa en la experiencia de Pascua, en la que los discípulos vieron qué es lo que sucedió en, con y por la historia de la vida de Jesús de Nazaret. Esta experiencia de revelación capacitó a los cristianos para leer las Sagradas Escrituras de Israel como profecía orientada a Jesús y como «Antiguo» Testamento. La convicción sobre el carácter insuperable de la revelación de Dios en Jesucristo se expresa en el Nuevo Testamento de muchas maneras: a Jesús, el Padre «se lo ha entregado todo» (Heb 1,2); Jesús conoce al Padre como nadie más le conoce (Mt 11,27; Jn 1,18); él es «el resplandor de su gloria e imagen perfecta de su ser» (Heb 1,3), «la imagen del Dios invisible» (Col 1,15); en él quiso Dios «habitar con toda su plenitud» (Col 1,19); él es el *Logos* (Palabra, Verbo) encarnado, que desde el principio estaba con Dios y él mismo era Dios, «el Hijo único que es Dios y que está en el seno del Padre» (Jn 1,1-18). La singularidad única no es sólo lo que carac-

teriza su relación con Dios, sino también su relación con los hombres: «Dios es único, y único también el mediador entre Dios y los hombres: un hombre, Jesucristo» (1Tim 2,5); en él «Dios reconcilió consigo al mundo» (2Cor 5,19); a él «lo hizo Dios para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención» (1Cor 1,30). En estas fórmulas y en otras semejantes se expresa la convicción del carácter insuperable que posee la automanifestación y autocomunicación de Dios en Jesucristo, no sólo por lo insuperable de la oferta de la revelación divina, sino también por lo insuperable de su aceptación. Dios, en este Jesús de Nazaret, se apropió de tal modo una vida humana que esa vida «está en consonancia» con él mismo. Dios, que en sí es esencialmente amor, revela ese amor en la vida y en el destino de Jesús. Por medio de todo su ser y de toda su conducta, Jesús desvela cómo es el amor de Dios. Y en la resurrección de Jesús, que sin preocuparse de lo propio en situación de violencia lo arriesgó todo por el amor de los enemigos y comenzó la reconciliación, Dios demostró que el camino de la vida de Jesús era el camino hacia la vida y despertó la esperanza fundada de una salvación universal que debía aguardarse con certeza. Jesús es el Señor exaltado por Dios, el único en quien se puede hallar la salvación definitiva. La Constitución sobre la divina revelación, del concilio Vaticano II, habla de que Cristo «es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación» (DV 2); Jesús no sólo habla de Dios, sino que en toda su existencia es la Palabra de Dios: «Jesucristo, con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive Dios con nosotros

para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna. La economía cristiana, por tanto, como alianza nueva y definitiva, nunca cesará y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo» (DV 4). En la teología protestante y en la teología católica se hizo habitual desde el siglo pasado hablar del carácter absoluto de la revelación cristiana o del carácter absoluto del cristianismo, para expresar en un concepto ese carácter de tal revelación, un carácter que es definitivo, que por su esencia no se puede ya superar, y que tiene validez para todos los hombres. Primeramente fue la filosofía del idealismo alemán la que asoció con el cristianismo ese concepto. Para Hegel, el cristianismo es la religión absoluta, porque según su contenido es la religión de la encarnación del ser divino; por cuanto la esencia de toda religión es la unión entre Dios y el hombre, esa esencia llegó en el Dios-hombre a su más elevada posibilidad y realización. Hoy día, muchas personas creen que es un escándalo esa pretensión de absolutividad. Por eso, necesitamos someterla a un cuidadoso estudio crítico.

3.5.2. Para entender rectamente la pretensión cristiana[20]

Para comprender rectamente esa pretensión, conviene tener en cuenta el empleo ambivalente que se hace del concepto de absolutividad y la distinción que hay entre verdad existencialmente absoluta y verdad que objetivamente es de validez universal. Teniendo en cuenta

20. W. Kasper (dir.), *Absolutheit des Christentums*; A. Paus (dir.), *Jesus Christus und die Religionen*; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 33-38, 193-199.

esta distinción, diremos que el carácter absoluto que para sí reclama la revelación cristiana no es una verdad racional de validez universal y evidente para cualquiera, sino que es una verdad de fe, que se basa en la relación fundamental en que el mediador de la revelación se halla con respecto a Dios. Por eso, la pretensión de absolutividad debe contemplarse de manera diferenciada con respecto al que recibe la revelación (el individuo creyente) y con respecto a las pretensiones de las revelaciones ajenas al cristianismo.

1) El conocimiento humano está marcado por la tendencia a pasar de lo particular a lo universal, de lo condicionado a lo incondicionado, de lo contingente a lo necesario, de lo relativo a lo absoluto. En el concepto de *absoluto*, por su misma etimología, se piensa en algo que está desligado: de lo que no es y de lo que, en caso de ser, no es —ni mucho menos— elemento constitutivo de aquello en lo que estamos pensando. El concepto de absoluto se opone al concepto de *relativo*, del que (como se ve por la etimología misma) es constitutiva la relación con algo. Ambos términos son ambivalentes, ya que en su empleo pueden adquirir tanto un matiz positivo como un matiz negativo. La significación positiva del concepto de absolutividad consiste en hacer resaltar la idea de validez y valor incondicionados; para la vida humana es de importancia fundamental el que haya algo incondicionalmente válido e irrenunciable, el que haya valores fundamentales que interesan incondicionalmente al hombre y que son considerados como irrenunciables. El empleo del concepto de absolutividad adquiere una matización negativa, cuando se escuchan en él arrogancia pretenciosa, segregación total, ruptura de comunicación real, frialdad, intolerancia y fanatismo. En con-

sonancia con esto, el concepto de «relativo» adquiere significado positivo, cuando —en sentido de enjuiciamiento diferenciado— hace referencia al carácter limitado y de relación que tienen todos los datos y puntos de vista; por el contrario, adquiere matiz negativo, cuando se emplea en conexión con el indiferentismo, la desvinculación y la incapacidad de una decisión incondicional. Al hablar del carácter absoluto de la revelación cristiana, hay que tener en cuenta la ambivalencia del concepto de lo «absoluto».

Sin embargo, es más importante distinguir entre la incondicionalidad o absolutividad experimentada personalmente y una validez universal objetiva, distinción a la que Karl Jaspers se refirió repetidas veces. A propósito de esta distinción entre lo que —en el aspecto existencial— es absolutamente verdadero y que, en cuanto a lo que enuncia y en cuanto a su manifestación, no es verdad para todos, y lo que es universalmente válido para todos, Jaspers censura el cristianismo por confundir o mezclar estas dos maneras o planos, tan distintos, de la verdad; critica al cristianismo de invertir o pervertir la incondicionalidad personal de la fe, haciendo de ella una verdad universalmente válida o algo que fuera recto universalmente. Y lo haría así al pretender ser la verdad absoluta para todos los hombres. No hay que negar que el cristianismo, en su historia, se ha comportado a menudo como si pudiera presentar ante los hombres su propia verdad de fe como una verdad intelectual de validez universal; esto condujo en la práctica a conductas equivocadas con horribles consecuencias (por ejemplo, condenar a los herejes a morir en la hoguera, perseguir a los judíos, y los procesos de la Inquisición). Tal actitud y práctica no sólo se hallan en contradicción con la útil distinción que hace Jaspers, sino que se hallan también

en contradicción con la esencia y el espíritu del cristianismo.

2) La absolutividad de la revelación cristiana en el sentido de ser una revelación insuperable y definitiva es una verdad *de fe*, y por consiguiente no es una verdad intelectual evidente para todos los hombres y que objetivamente tenga validez universal. Tiene significación incondicional y, en este sentido, absoluta para el cristiano creyente; al hombre se le presenta como un llamamiento existencial; sólo a la luz de la fe, puede ser conocida como verdad. La verdad de la revelación cristiana se halla en el plano de la fe, no en el plano del saber. Por eso, al candidato que pide ser admitido en la comunidad cristiana se le pregunta por su fe, no por su saber: «¿Crees en Dios Padre,... en Jesucristo, su único Hijo,... y en el Espíritu Santo?» La respuesta, entonces, es únicamente una respuesta de la fe si nace de una libre decisión de la fe y de una libre convicción de la fe. Por otra parte, caracterizar al contenido de la fe como *verdad* de fe significa excluir que puedan aducirse argumentos plausibles que pretendan mostrar que ese contenido de la fe se halla en contradicción con la razón humana.

En primer lugar, hay que reflexionar sobre esta verdad de la fe teniendo en perspectiva al creyente. El caracterizar la absolutividad de la revelación cristiana como una verdad de fe señala ya claramente una primera relatividad de esa revelación «absoluta», relatividad que, sin embargo, no debe entenderse en sentido de una relativización depreciativa, sino como una orientación a la fe, en la cual la revelación se manifiesta en su verdad. Jesús es una figura de la historia humana y, como tal, una realidad histórica limitada, que en cuanto

a su significación debe considerarse junto a otras figuras de la historia. En el plano del saber histórico, que se alza sobre la verdad objetivable, Jesús no puede tener significación absoluta. La absolutividad de Jesucristo no es un hecho objetivo que pueda comprobarse con mirada neutra. La significación absoluta de Jesús puede existir y existe sin cesar para una persona, siempre que esa persona acepta con fe el llamamiento y la invitación de Jesús, siempre que a esa persona se le manifiesta y ella reconoce con la fe que Jesús es para ella lo que absolutamente la sustenta y determina. Cuando una persona, con la fe y con el seguimiento, acepta la significación absoluta de Jesús, entonces éste se convierte en el fundamento y norma absolutos de su vida. El Evangelio de Juan pone en labios de Pedro una de esas experiencias de revelación: «Señor, ¿a quién iríamos? ¡Tú tienes palabras de vida eterna! *Nosotros hemos creído y sabemos* bien que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6,68s). El carácter de absolutividad que entraña esta experiencia de revelación hace que Pablo se exprese así en la carta a los Romanos: «Y estoy seguro de que ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni otras fuerzas sobrenaturales, ni lo presente, ni lo futuro, ni poderes de cualquier clase, ni lo de arriba, ni lo de abajo, ni cualquier otra criatura podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,38ss). Son afirmaciones que brotan de una experiencia de revelación y de una experiencia de fe; no son conocimientos objetivables. Desligándola de tal experiencia de fe, no podemos hablar de la significación absoluta de Jesús. Con ello no se afirma, ni mucho menos, que esa significación de Jesús sea mera proyección de la fe, o que la fe sea la que proyecte en Jesús esa significación. La significación incondicional e insuperable de Jesús no es obra de la fe, sino que se

fundamenta en Jesús mismo. Claro que para una persona, esa significación no llega a ser acontecimiento sino cuando tal significación se le manifiesta en la fe y repercute en su vida. La confesión: «Sé en quién he creído» (2Tim 1,12), expresa una experiencia que consta con absoluta certeza; pero se trata de una certidumbre de fe. En una revelación interna, en una iluminación interna, en una vocación interna y en una emoción interna, Jesús adquiere significación decisiva e incondicionada[21].

3) Esta experiencia de revelación y de fe acerca de la significación absoluta, insuperable y definitiva de Jesús no contiene en sí ninguna absolutivización contradictoria de la existencia histórica de Jesús, puesto que la significación absoluta no le corresponde a Jesús en sí y de por sí, sino como mediador de la revelación, es decir, en su orientación radical primariamente hacia Dios, pero también hacia el hombre.

Jesús viene radicalmente de Dios y está orientado radicalmente hacia Dios. Según el Evangelio de Juan, Jesús viene en nombre del Padre (Jn 5,43); sabe que ha sido enviado por Dios, y que el cumplimiento de la voluntad de Dios es su comida (Jn 4,34); él no descendió del cielo para cumplir su propia voluntad, sino la voluntad de aquel que le envió (Jn 6,38); él no puede hacer nada por su propia cuenta, sino únicamente lo que ve hacer al Padre; lo que hace el Padre, eso lo hace también el Hijo (Jn 5,19). Jesús viene hasta tal punto de Dios, que Dios no es sólo su procedencia, su origen, sino también el misterio más íntimo de su ser. Él es la Palabra encarnada, que desde un principio estaba con Dios y era él mismo Dios; él es el Hijo único, que es

21. Véase anteriormente 3.3.2. y 3.3.3.

Dios, y que está en el seno del Padre (Jn 1,1-18). Puesto que Dios aceptó de manera tan definitiva a ese hombre Jesús, y Jesús vive sólo para el misterio de Dios y «responde» por completo a él, y puesto que Jesús sale a nuestro encuentro como el Dios manifiesto («Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre», Jn 14,9), a la existencia terrena de Jesús le corresponde esa significación irreemplazable. Esta relación y ordenación radical a Dios se aplica también a que Jesús sea Señor para gloria del Padre; el señorío de Jesús se cree y se ensalza como un señorío que se somete a Dios «para que Dios reine y sea Señor sobre todas las cosas y en todo» (1Cor 15,24).

Orientado radicalmente hacia Dios y vinculado únicamente a él, Jesús adquiere la libertad para ser enteramente el hombre para otros. El camino de su vida no es un camino de afirmación de sí mismo, sino un camino de entregarse y servir hasta la muerte que le infligieron los hombres: la muerte en la que él pasa su prueba definitiva. Jesús no apareció en público como un hombre que se da a valer y que exige cosas a otros, sino como el que vive con otros y para otros, como «el uno para todos». La «proexistencia» (el existir para los demás) determina su vida y su acción. Así lo vemos expresado en el evangelio, en las sentencias (*logia*) que hablan de que Jesús servía a otros, y en la instrucción que Jesús daba a sus discípulos, en la que se realza el servicio incondicional. Mediante su vida, sus palabras y sus acciones, Jesús es el «signo del encuentro» por el que se vuelve a nosotros el amor divino; mediante toda su existencia, Jesús desvela de manera determinada cómo es el amor de Dios. En su amor a los hombres —ese amor que se anticipa—, Jesús está en consonancia con el amor incondicional de Dios, quien como Padre es íntimamente familiar para él y quiere la salvación de todos los

hombres. Él no ha excluido a nadie de su amor; sin embargo, su solidaridad es principalmente para aquellos que, por las razones que sean, han quedado pospuestos y marginados. Y, así, Jesús revela al Dios «absoluto» en la relatividad de una orientación relativa a los hombres y que se despreocupa por completo de lo propio.

Esta orientación y «proexistencia» radical de Jesús fija también la norma sobre cómo hay que propugnar el carácter de absolutividad que la fe cristiana reclama para la revelación que la fundamenta. Con arreglo a esa norma debe justificarse la defensa de ese derecho ante el foro de los hombres. Esto quiere decir: no se defiende de veras ese derecho imponiendo lo propio a costa de otros, sino despreocupándose de lo propio y entregándose a sí mismo en servicio a la vida y salvación del mundo. Eso es lo único que el cristianismo puede y debe reclamar para sí. La convicción de fe acerca de la absolutividad de la revelación cristiana incluye también el asentimiento a la cruz de Jesús, el asentimiento a seguir a Jesús llevando su cruz.

4) Ante el foro de los hombres con sus múltiples convicciones la revelación cristiana no tiene más que significación y validez relativa, como una de tantas convicciones humanas. Pero para el creyente y para su vida, esa revelación tiene validez absoluta. Si esa revelación se manifiesta también a los demás hombres en su absoluta significación y validez, es decir, si esa revelación «llega a ser» también para ellos absoluta: eso dependerá de la acción de Dios en el corazón de los hombres, una acción que nadie puede disponer. Los creyentes podrán planear y realizar para ello cosas importantes mediante el testimonio de su propia vida; podrán facilitar a los no cristianos el encuentro con la fe y con la vida cristiana;

los creyentes podrán realizar entre sí una comunión convincente y podrán intentar vivir un cristianismo vivo; mediante el diálogo, podrán dar razón de lo que significa para ellos la fe cristiana. De todas estas maneras podrán invitar a los demás a que se pregunten si el contenido de la revelación cristiana no podría ser también para su vida una orientación que les diera sentido. Pero ningún cristiano tiene en su mano, nadie es capaz de hacer que en una persona brille la luz interna de la fe, con la que esa persona llegue a ver la verdad del mensaje cristiano y se sienta segura de él. Por eso, los cristianos deben respetar los designios de Dios en la vida de cada uno de los hombres. Los cristianos no pueden saber, y menos aún pueden determinar, cómo Dios va a conducir a una persona y por qué caminos quiere dirigirla. No conocen la hora en la que a Dios le place hacer que para una persona resplandezca Jesús como la verdadera luz de la vida. El respeto al Espíritu de Dios, que llama e ilumina, debe hacer que los cristianos se abstengan de la arrogancia de querer desempeñar ellos mismos el papel de quien llama e ilumina. Lo único que pueden hacer es esperar, llenos de confianza, que Dios tenga a bien hacer que aparezca como verdadero y cierto en los corazones de los hombres el mensaje del que ellos dan testimonio con su vida y proclamación.

3.6. La revelación y la Iglesia[22]

Las reflexiones sobre la transmisión de la revelación divina no pueden omitir el tema de la «Iglesia». En efecto, la comunidad de la fe, la comunión de los creyentes,

22. Véase J. Feiner, *Offenbarung und Kirche, Kirche und Offenbarung*.

no es sólo *creatura Verbi*, no es sólo creación de la revelación divina, sino que pertenece, como elemento constitutivo, al acontecer mismo de la revelación, y es el sujeto permanente de la constante actualización de la automanifestación de Dios que invita y de la autocomunicación de Dios que hace partícipes. La revelación y la Iglesia se incluyen recíprocamente; la Iglesia implica la revelación como su origen y razón, y la revelación, a su vez, implica a la Iglesia como destinataria de su llegada al mundo histórico. Mediante esta relación mutua de condicionamiento, la revelación tiene su forma de expresión dentro de la historia. Pero, en todo ello, no debe entenderse erróneamente el papel de la Iglesia ni en el sentido de que ella disponga de la revelación de Dios ni en el sentido de que la acción reveladora de Dios esté sujeta a la Iglesia.

3.6.1. La Iglesia implica la revelación

La Iglesia no es una sociedad que exista primero en sí misma, y a la que posteriormente, para su constitución, se le conceda la revelación divina. No, sino que la revelación es absolutamente constitutiva de que exista sin más la Iglesia. Ésta, según Pablo, no tiene otra razón de su existencia que el fundamento que Dios ha puesto en Jesucristo por medio de su revelación (1Cor 3,11). Esta realidad se expresa también en el Nuevo Testamento cuando se dice que la comunidad de fe «fue engendrada por el evangelio» (1Cor 4,15) o «por la palabra de la verdad» (Sant 1,18). La revelación, como iniciativa de Dios, precede a la Iglesia, le da la vida y le proporciona todo lo que ella necesita para vivir y actuar. La Iglesia vive de la palabra. La revelación divina constituye a

la Iglesia como su forma de expresión, por cuanto la Iglesia proclama testimonialmente lo que ella no puede decir por sí misma, y comunica acogedoramente lo que ella no puede dar por sí misma. En consonancia con esto, la teología designó ya desde antiguo a la Iglesia como *creatura Evangelii*, creación del evangelio (san Agustín), o como *creatura Verbi*, creación de la Palabra. La existencia de la Iglesia depende por completo de la acción reveladora de Dios en la historia.

3.6.2. La revelación implica la existencia de la Iglesia

La revelación como automanifestación y autocomunicación de Dios es una exigencia para el interlocutor humano, y sin él no puede efectuarse. ¿Qué sería una autocomunicación, sin que a alguien se le comunicara algo? ¿Qué sería una revelación sin que a alguien se le manifestara algo? La revelación, por su esencia, es realmente revelación cuando es aceptada por alguien, cuando alguien llega a la fe. Por haber llegado en la historia, la revelación supone al interlocutor, no como una magnitud puramente extrínseca y añadida con posterioridad, sino como momento constitutivo. Tan sólo mediante la aceptación creyente por un interlocutor, esta autocomunicación de Dios está presente en el mundo y para el mundo.

Este interlocutor, en último término, no es el individuo aislado, sino el hombre en comunidad. El sujeto primario de la revelación de Dios llegada al mundo es la comunidad de fe. Así lo vemos por el testimonio bíblico acerca de la experiencia de revelación que tuvieron los discípulos; y así corresponde también al origen y contenido de la revelación cristiana.

Allá donde Jesús hace su aparición en público o habla al grupo de sus discípulos, surgen las preguntas: ¿Quién es él? ¿Qué es ese hombre? (Mc 4,4; Lc 5,21). Y los que hacen estas preguntas, no reciben la respuesta directamente de Jesús, sino que tienen que hallarla ellos mismos; por eso las respuestas son muy distintas. A la pregunta de Jesús: «¿Por quién me tiene la gente?», le informan sus discípulos: «Algunos creen que eres Juan el Bautista; otros, Elías; y otros, alguno de los profetas» (Mc 8,27s). A esta contestación de los discípulos, Jesús no les responde diciéndoles cuál es la respuesta acertada, sino que les insta a que ellos den a su vez una respuesta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Por consiguiente, los discípulos no son simplemente los que han recibido de Jesús la recta enseñanza y a los que se les ha encomendado proclamarla, sino que son un grupo que, en la convivencia con Jesús y en su seguimiento, deben informarse acerca de él, que en cierto modo aprenden a verle y, con ello, a comprender qué acción se pide de ellos. Ese grupo no se crea únicamente mediante la vocación y la enseñanza, sino que, en último término, es resultado de las interacciones establecidas por las palabras y las acciones de Jesús, de la comunidad de comprensión que con ello se inicia. También después de Pascua, la fe de los discípulos se expresa como fe comunitaria. Lo que vuelve a agruparlos después de la crucifixión de Jesús, es la confesión de fe en la resurrección del Crucificado, confesión que está desencadenada por las experiencias de revelación, concedidas a algunos discípulos en orden a los demás discípulos, o tenidas en medio de los discípulos congregados. Esas experiencias de Pascua no hacen, ni mucho menos, que sean superfluas nuevas preguntas y procesos de comprensión. Los relatos de Pascua nos hablan de muda consternación y de

dudas. La comunidad de los discípulos participa activamente en la comprensión de su fundamento, de la acción de Dios en la resurrección y del envío del Espíritu Santo, por los cuales toda la vida de Jesús se ilumina como acontecimiento de revelación. No se trata únicamente de comprender lo que ellos han experimentado, sino también lo que ellos deben decir y hacer. Los testimonios del Nuevo Testamento sobre el grupo de los discípulos después de Pascua nos permiten ver que hay cierta continuidad social y de contenido entre el tiempo prepascual y el tiempo postpascual en cuanto a ese grupo de discípulos que habían tenido sus experiencias con el Jesús terreno. Pero la nueva situación plantea cuestiones y exige tareas que los discípulos no son capaces de solventar simplemente refiriéndose retrospectivamente al Jesús terreno. Por ejemplo: ¿Qué es lo que se debe proclamar y atestiguar acerca de Jesús? ¿Cómo hay que misionar? ¿Qué actitud hay que adoptar con respecto a los gentiles? En la respuesta que había que dar a estas preguntas, los discípulos no se vieron abandonados a sí mismos; comprendieron que eran dirigidos y guiados por el Espíritu del Señor exaltado. Esta autocomprensión se expresa en las imágenes paulinas que hablan de la comunidad de los creyentes y de los cristianos en particular como «templo de Dios» o «templo del Espíritu Santo» (1Cor 3,16; 2Cor 6,16), en la fórmula adoptada por el concilio apostólico: «El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido» (Act 15,28) o en las frases de la carta primera de Juan: «Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo» (1Jn 1,3).

Que la comunidad de fe sea el sujeto primario de la revelación cristiana es algo que está también plenamen-

te en consonancia con su origen, contenido y finalidad. A la autocomunicación de Dios, quien por su vida interior es —él mismo— comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu, a la revelación del Dios trino y uno en la creación, la reconciliación y la consumación, le corresponde como destinataria la comunidad —la comunión— de fe, esa comunidad que en la absoluta voluntad de comunión divina ve la razón, la norma y la meta de su propia capacidad de vida humana, y responde a esa voluntad mediante su propia forma comunicativa de vida. La fe en la *communio* del Dios trino y uno como razón de todo ser halla su correspondencia en la *communio* de los creyentes. La revelación cristiana tiende por su misma esencia a la comunión; desde luego, en primer lugar, a la comunión del hombre con Dios, pero al mismo tiempo también a la comunión de las personas afectadas por esa revelación divina. El llegar a la fe de cada individuo es siempre ingresar en la forma comunitaria de la fe. Al integrarse en la fe comunitaria, el individuo es alcanzado por la palabra de Dios; la fe personal de cada individuo es, desde un principio, fe comunitaria. La comunidad de fe es el espacio vital de cada uno de los creyentes, y lo es tanto en el sentido de una presupuesta razón de posibilidad como en el de una forma de expresión de la fe, forma cooperada y codeterminada por cada individuo. Por eso, en la Constitución del concilio Vaticano II sobre la Iglesia se afirma: «Quiso, sin embargo, el Señor santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituir un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente» (LG 9).

Ahora bien, la Iglesia no es sólo el sujeto receptor de la autocomunicación de Dios que acontece en Jesucristo de manera definitiva e insuperable, sino, además, el «lu-

gar» de la revelación que ha llegado y llega constantemente, y el órgano de su incesante llegada hasta la nueva venida de Cristo. En la fe, en el testimonio, en la congregación y en la vida de la Iglesia, esa revelación divina se hace presente una y otra vez, y sigue estando presente en el mundo. Estas afirmaciones podrían parecer fácilmente a los de fuera que son propaganda ideológica. Pero esta impresión desaparecerá en la medida en que la Iglesia, en su vida y acción, «responda» con su seguimiento de Jesús a la autocomunicación de Dios, esa autocomunicación liberadora, creadora de salvación, y que toma partido en favor de la vida en su plenitud.

3.6.3. Corrección de malentendidos

La referencia a la Iglesia como sujeto receptor y como «lugar» de la revelación que ha llegado y que está llegando constantemente, y como órgano de su llegada, no significa, ni mucho menos, que, según la comprensión católica, «la acción eclesial esté incluida, como tal, en el acontecimiento de la revelación, acontecimiento que, en virtud y por obra de la acción misma de Dios que (en Cristo) lleva a su final la revelación, es un acontecimiento que condiciona suficientemente el acontecer presente de la revelación, como condicionó originalmente la acción de Dios»[23]. El hecho de que, a propósito de la acción de Dios en la revelación, se pueda enunciar lo mismo acerca de la acción humana que acerca de la acción propia de Dios, como podemos verlo ya en el Antiguo Testamento (véase, por ejemplo, Dt 9,12 y

23. E. Herms, *Überlegungen zum Dokument «Das Herrenmahl»*, 354.

9,26), no significa todavía que, de esa manera, la acción humana sustituya a la acción de Dios. Dios no cedió a la Iglesia su obra reveladora; la Iglesia no puede sustituir a la acción de Dios; la Iglesia no puede hacer presente con su propia labor la autocomunicación de Dios. De un hacer presente la autocomunicación de Dios por obra de la Iglesia no puede hablarse sino en el supuesto de que Dios mismo se cree su presente en el hombre. La acción de la Iglesia es, sí, necesaria (véase Rom 10,13ss), pero no es, ni mucho menos, la condición suficiente para que se haga presente la revelación a través de la historia. Dios mismo hace presente su autocomunicación acaecida ya definitivamente en Jesucristo exigiendo la Iglesia y su acción y sirviéndose de ella. La Iglesia es una herramienta en manos de Dios. El Espíritu Santo es el instrumento de esa acción de Dios en el mundo; el Espíritu une a la Iglesia con la acción de Dios, y hace que la acción de Dios en Jesucristo encuentre permanentemente a los hombres en la vida y la labor de la Iglesia. Después que Dios, con su libertad, así lo quiso y lo dispuso (véase: «Quién os escucha a vosotros, a mí me escucha», Lc 10,16; «Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros», Jn 20,21ss), la Iglesia no puede poner en duda esa disposición de Dios; puede declarar, lo mismo que hicieron los apóstoles en el concilio apostólico: «Ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros» (Act 15,28). Puesto que en último término es Dios mismo quien actualiza o hace presente su revelación por medio de la Iglesia y de esta manera se comunica a los hombres, la Iglesia, a pesar de toda su insuficiencia humana, no es únicamente un signo externo de referencia que señale algo distinto de ella, sino un signo que representa, que está «henchido», del que es característico que se encuentre en él la realidad misma a la que él señala.

No se puede hablar, a este propósito, de una sujeción exclusiva de la acción reveladora de Dios a la Iglesia, como tampoco se puede hablar de que la Iglesia pueda disponer a su antojo de la revelación. El viejo axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación» ha suscitado constantemente ese malentendido. Frente a ello, el concilio Vaticano II puso de relieve la voluntad que tiene Dios de salvar a todos los hombres (1Tim 2,4), y con sus enunciados acerca de la posibilidad de salvación de las personas que no pertenecen a la Iglesia católica (por ejemplo, UR 3, LG 16, GS 22) subrayó que Dios no se vinculó exclusivamente a la Iglesia, sino que, aun fuera de la Iglesia socialmente instituida, puede realizar y realiza su autocomunicación salvífica.

Bibliografía

O. Bayer, *Schöpfung als Anrede*, Tubinga 1986.

St.N. Bosshard, *Erschafft die Welt sich selbst?*, QD 103, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1985.

W. Breuning, *Jesus Christus als universales Sackrament des Heils*, en W. Kasper (dir.), *Absolutheit des Christentums*, 105-130.

J. Feiner, *Offenbarung und Kirche, Kirche und Offenbarung*, en MySal I, 1965, 497-544.

H. Fries, *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987, 323-346.

A. Ganoczy, *Doctrina de la creación*, Herder, Barcelona 1986.

G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden*, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1986.

E. Herms, *Überlegungen zum Document «Das Herrenmahl»*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 78 (1981) 345-366.

W. Kasper (dir.), *Absolutheit des Christentums*, QD 79, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1977.

Ídem, *Offenbarung Gottes in der Geschichte*, en *Handbuch der Verkündigung* I, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1970, 53-96.

H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf ²1987.

G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, Paderborn 1987.

W. Löser, «*Universale concretum*» *als Grundgesetz der oeconomia revelationis*, en HFTh II, 1985, 108-121.

W. Pannenberg (dir.), *Offenbarung als Geschichte*, Gotinga 1961.

A. Paus (dir.), *Jesus Christus und die Religionen*, Graz-Viena-Colonia 1980.

R. Rendtorff, *Die Offenbarungsvorstellungen im alten Israel*, en W. Pannenberg (dir.), *Offenbarung als Geschichte*, 21-41.

J. Schmitz, *Die apologetische Theologie Paul Tillichs*, Maguncia 1966.

Th. Schneider, *Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Düsseldorf [2]1986.

P. Tillich, *Systematische Theologie* I, Stuttgart 1955; trad. cast., *Teología sistemática*, Barcelona 1972.

H. Waldenfels, *Offenbarung*, Munich 1969.

Ídem, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 187-199.

E. Zenger, *Der Gott der Bibel*, Stuttgart 1979.

4. Justificación racional de la fe en la revelación

La teología fundamental no sólo debe garantizar para el creyente y para la teología la apropiación y la certidumbre comprensiva de la revelación como realidad en la que se funda la fe cristiana y de la que ésta recibe su ser y su verdad, sino que, además, debe justificar al exterior la fe en la revelación, haciéndola aparecer como una fe responsable, no sólo ante la razón humana iluminada por la fe, sino también ante la razón humana general. Pues la fe y la justificación de esa misma fe están inseparablemente unidas. La justificación responsable de la fe ante sí mismo y ante otros no es algo que pueda añadirse posteriormente a la fe, sino que pertenece esencialmente a la fe cristiana. La justificación responsable de la fe ante uno mismo se deriva del hecho de que la fe no es sencillamente un don de Dios o una acción divina en el hombre, sino también un acto libre del hombre: un acto del que el hombre debe dar cuenta ante su conciencia. La justificación al exterior es consecuencia del título universal por el que esa fe reclama ser algo absolutamente necesario para la salvación en todos los tiempos y de todos los hombres. Semejante pretensión sólo puede sostenerse honradamente con una actitud y una postura que no estén marcadas por su exclusivismo

singularizador, por una segregación sectaria que se aparte de una comunidad más amplia, sino que se señale por su disposición para el diálogo y por su irradiación misionera. Sólo mediante una constante disposición a dar cuenta de sí misma con sentido de responsabilidad y honradez intelectual, aceptando sin reservas todas las preguntas y críticas, podrá diferenciarse del fanatismo y de la intolerancia esa fe que reclama universalidad. Un mero encarecimiento de la propia certeza de fe podrá captar en un primer momento el interés y la curiosidad, pero se parecerá a la «glosolalia» (al hablar en lenguas), a aquel hablar extático en sonidos ininteligibles que, según Pablo, necesita siempre que haya alguien en la comunidad cristiana que sepa interpretarlo racionalmente (1Cor 14,1-19). La *charta magna* de la necesidad de dar cuenta de la fe cristiana se halla formulada en el Nuevo Testamento en aquellas palabras de la primera carta de Pedro: «No temáis las amenazas ni os dejéis amedrentar. Dad gloria a Cristo, el Señor, y estad dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida explicaciones. Hacedlo, sin embargo, con dulzura y respeto, como quien tiene limpia la conciencia» (1Pe 3,14ss). Es verdad que el reconocimiento del Señor se produce en el centro más íntimo del hombre, en el corazón; pero ese reconocimiento implica también la defensa convencida del propio punto de vista hacia el exterior, que sabe dar cuenta, siempre y ante todo el mundo, de cuál es el fundamento de la fe. A pesar de las críticas, el rechazo y la hostilidad, el cristiano, por amor a su fe, sabe estar en situación de diálogo, en una situación en que él se vuelve hacia el increyente para hacerse responsable de su fe y justificarla. Y lo hace en conformidad con lo que él confiesa juntamente con la comunidad de los creyentes; porque él quiere dar razón de la fe

cristiana, y no de otra cosa distinta. Ahora bien, como en el interlocutor increyente con quien está dialogando no puede presuponer lo que él presupone en sí mismo, debe hablar con él de hombre a hombre, y no podrá aducirle sino lo que, a ojos del interlocutor, tenga también sentido y fuerza probatoria. Pues todo diálogo presupone que existe una base de convicciones comunes.

La fe en la revelación cristiana no sólo se vio expuesta desde la era moderna a la crítica y al rechazo. La revelación de Dios tropezó desde siempre con el desinterés y el rechazo de los hombres. No sin razón vemos que ya la Biblia se queja de los oídos sordos y de los corazones incircuncisos y «endurecidos» de los hombres (Is 53,1; Jer 4,4; Ez 3,7; Mc 10,4; Rom 2,5), y escuchamos aquella amonestación: «¡No endurezcáis vuestros corazones!» (Sal 95,8; Heb 3,7-19). El reproche de que el corazón está endurecido se refiere a la falta de apertura humana y a la persistente reserva extrema ante la notificación de la voluntad salvífica de Dios, el cual quiere ser acogido por el corazón del hombre, por el centro de su vida personal. Esa reacción humana que va desde la indiferencia hasta el rechazo se funda en que la revelación de Dios es más que una simple notificación de verdades que vale la pena saber; es una invitación dirigida al hombre encerrado en sus sentidos e inclinado al egoísmo, para que se abra a una nueva práctica de vida, que incluya el alejamiento del yo egoísta y el acercamiento a una comunión cualificada con Dios y con nuestros semejantes, y que exija que el hombre se comprometa por algo que es «invisible» y futuro (2Cor 4,18; Heb 11,1), por algo que se sustrae a nuestra capacidad de disponer de ello.

En todo caso, aunque la falta de interés, la crítica y el rechazo de la revelación de Dios no son, ni mucho

menos, fenómenos de la edad moderna, vemos no obstante que esas reacciones humanas de rechazo adquieren desde la ilustración tales proporciones que dejan en la sombra a todo lo precedente. De esta manera se llegó a aquel distanciamiento entre la revelación y la razón que hace que la primera aparezca como sospechosa ante la conciencia de la opinión pública, porque se presenta como expresión de una manera de pensar autoritaria que debiera rechazarse en nombre de la razón madura.

En esta sección nos ocuparemos primeramente de los antecedentes históricos y de las características de la crítica moderna contra la revelación; después, intentaremos mostrar las condiciones que permitan superar la indiferencia recíproca o la hostilidad entre la revelación y la razón y situarlas en fecunda relación mutua, prestando así un claro servicio a la credibilidad de la revelación.

4.1. La oposición entre fe en la revelación y autonomía de la razón

La situación en que se encuentra la fe en la revelación en la conciencia actual de la opinión pública —es decir, en una conciencia cuyas convicciones no está bien visto que se contradigan en público— es comprensible si se tiene en cuenta, por un lado, la postura fundamental que caracteriza a la manera en que el hombre moderno se entiende a sí mismo y entiende al mundo, y el juicio que de ahí nace contra el cristianismo en forma de crítica contra la revelación, y, por otro lado, la reacción de la teología eclesiástica, que no sólo ha observado con distanciamiento y reservas el desarrollo que ha seguido la

edad moderna, sino que además lo ha considerado como la historia de una decadencia.

4.1.1. Para comprender la edad moderna y la ilustración

Cuando hablamos aquí de *edad moderna* nos referimos a aquel período de la historia universal «que todavía no ha transcurrido del todo»[1] y que, por lo tanto, incluye también el momento presente. Estamos, pues, hablando de nosotros mismos cuando nos referimos al hombre moderno. En la edad moderna, que comienza con el fin de la era eclesial y confesional en la segunda mitad del siglo XVII, se llega por razones muy diferentes a transformaciones fundamentales en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y del mundo, y en el consiguiente comportamiento del hombre con respecto al mundo. Antes el hombre se entendía a sí mismo dentro de un contexto total ordenado, antecedente a él, que le abarcaba también a él y le fijaba las normas: un contexto en el que Dios ejercía las funciones de garante del orden ontológico y de la seguridad acerca del mismo. La razón (*logos*) era primariamente una cosa objetiva como quintaesencia del mundo inteligible, como orden cósmico objetivo, al que el hombre tenía que adecuarse en su entendimiento y en sus actuaciones, si quería ser sujeto racional.

La conmoción que sufrió ese orden ontológico universal a fines de la edad media por obra del nominalismo (por razones teológicas) dejó expedito el camino para que el hombre se entendiera a sí mismo y

1. St. Skalweit, *Der Beginn der Neuzeit*, 1 (datos bibliográficos completos, en la bibliografía al final del capítulo).

entendiera el mundo de una manera nueva. A esta orientación teológica le parecía que Dios estaba de tal modo ligado con el orden cósmico total que corría peligro la trascendencia de Dios con respecto al mundo. Para salvar la trascendencia y la libertad de Dios, se las acrecentó hasta convertirlas en la omnipotencia absoluta que libremente puede elegir y reprobar, que no se sujeta a ningún orden antecedente, sino que, como omnipotencia libre, es lo que fundamenta todo orden sin estar sujeto a él. Si Dios puede situarse por encima de todo lo que los hombres consideran racional, entonces la naturaleza y la historia dan testimonio de la voluntad omnipotente de Dios, pero no ya de una estructura inteligible del mundo. Esa razón objetiva desaparece del mundo, que se convierte en irracional, y los hombres se ven arrojados en brazos de su propia razón subjetiva. El mundo existente de hecho descansa en la libre elección por parte de Dios, y es solamente uno entre los muchos mundos posibles, no mostrando en absoluto ninguna necesidad. Si el saber, que permite al hombre la orientación y le transmite certeza, se entiende (según era corriente entonces) como intelección de lo que es necesario, entonces el conocimiento de la realidad crea una correspondencia entre lo que es necesario pensar como resultado de la argumentación, y lo que es necesario objetivamente en la cosa conocida. Pero el nominalismo, al cuestionar esa correspondencia, exacerba la experiencia de la contingencia del mundo y entrega al hombre a merced de una profunda inseguridad. Hans Blumenberg[2] entiende el desarrollo de la edad moderna que entonces se inicia como una rebelión y oposición contra la libertad absoluta y la omnipotencia de Dios,

2. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*.

contra cuya arbitrariedad, siempre posible, no parecía existir ya seguridad alguna. Y, así, la fundamentación de toda la certeza en la autocerteza del hombre, y la investidura del hombre como sujeto de señorío pareció que era expresión de autoafirmación humana contra un Dios absolutamente arbitrario.

A la conmoción del marco global de la cosmovisión tradicional contribuyeron, y no en último lugar, las guerras de religión que durante más de un siglo llenaron de dolor la vida de las naciones europeas. La crueldad y la destrucción mutua alcanzaron una medida que no pudo menos de originar en muchas personas una conmoción moral. Era obvio suponer que en aquellas guerras se había mostrado el verdadero rostro del cristianismo confesional. Parecía que su consecuencia necesaria era el caos de la discordia y la destrucción. Esta amarga experiencia hizo que, en lugar del cristianismo, se creyera que la razón humana universal era la garante de la religión, de la moral y del orden de la convivencia, ya que esa razón sobrepasaba todas las fronteras de las religiones, las naciones y las razas y permitía el entendimiento entre los hombres. Por eso, se moviliza a la razón humana para eliminar en el mayor grado posible a la fe en la revelación positiva con su pretensión de transmitir en exclusiva la verdad y la salvación, pretensión en la que se creía haber hallado la raíz de la intolerancia religiosa. Por la «razón» se entendía una facultad humana común a todos los hombres, y peculiar de ellos, para orientarse de manera fiable en el mundo y para plasmar responsablemente la vida. Como capacidad del hombre para posponer las inclinaciones, intereses y opiniones puramente individuales, y para llegar a un resultado universalmente aceptable, partiendo de presupuestos, ideas y argumentos universalmente inteligi-

bles, la razón debía ejercer también las funciones de suprema instancia de legitimación en cuestiones de fe. Al principio, la razón se entendió todavía como órgano de la apercepción incluso de la verdad divina; esto significa que la exigencia de conformarse a la razón en todos los asuntos de la religión quería decir que había que ligarse a lo que la propia inteligencia racional pudiese captar acerca de Dios.

Sin embargo, esta conmoción de la comprensión tradicional de la realidad no produjo todavía, por sí sola, la nueva comprensión que el hombre moderno tiene de sí mismo y del mundo. A ello contribuyeron principalmente la vuelta a la naturaleza y la revalorización de ésta como objeto preferido del conocimiento; esto último aconteció al probarse que las matemáticas podían aplicarse a la naturaleza, la cual —según esto— se hallaba estructurada lógicamente, era calculable y, por tanto, objeto del conocimiento de la más alta certeza. Ocuparse así de la naturaleza permite al hombre dominarla; en cambio, no se concibe siquiera ejercer dominio alguno sobre Dios.

A este desarrollo de las cosas contribuyó también la filosofía. En este punto recordaremos únicamente a René Descartes (1596-1650) y a Thomas Hobbes (1588-1679).

Descartes dirige su mirada hacia el hombre, el cual no se siente ya protegido en el ser objetivo. Descartes tematiza la incertidumbre y busca un nuevo fundamento inconmovible. El interés del conocimiento se desplaza del ser objetivo al sujeto humano y las condiciones de conocimiento que en él se dan (las operaciones lógicas y matemáticas de la mente), de la experiencia objetiva del mundo con su percepción sensible y su interpretación tradicional, a la autocerteza inmediata de la conciencia,

la cual piensa y, precisamente en ese pensar, no puede negarse a sí misma (*cogito, ergo sum*). Esta certeza que el sujeto pensante tiene de sí mismo, certeza que se ha adquirido en el camino hacia el interior, es fundamento y punto de partida para la certeza de objetos adquirida por vía del procedimiento metódico. Todo conocimiento de objetos se fundamenta consecuentemente en los principios que son inmediatamente evidentes para la razón. Ésta se convierte en el concepto opuesto a las pretensiones de autoridad que tenía la tradición, pues nada debe considerarse como verdadero y obligatorio, si primero no demuestra ser verdadero y obligatorio a la luz del propio pensamiento. En todo ello, la duda consciente y radical adquiere importancia programática y función creativa. La dignidad del hombre se contempla en el hecho de que es «portador de razón» y, como tal, está capacitado y obligado a madura autodeterminación. Es verdad que la definición del hombre como *animal rationale* —como «ser dotado de razón»— tiene antigüedad respetable, pero el papel y la importancia de la razón pueden cambiar y de hecho han cambiado. La razón es actualmente el único foro ante el que los hombres, argumentando racionalmente, pueden resolver sus problemas universales. La razón se adelanta hasta ser el poder más excelso de la vida.

Thomas Hobbes descubrió y legitimó la voluntad de poder y la tendencia al aumento de poder como la fuerza impulsora del hombre moderno[3]; para él, el comportamiento humano y la vida social se basan en última instancia no en la razón, sino en necesidades e impulsos naturales. El impulso de afirmación de sí mismo es una necesidad de la naturaleza, y por eso todo hombre tiene

---

3. Véase P. Eicher, *Bürgerliche Religion*, 76-95.

derecho natural a utilizar sus fuerzas según su propio parecer, para cuidar de la seguridad de su vida y para hacer todo lo que le permita conseguir mejor ese fin. El impulso de afirmación de sí mismo incluye la tendencia a la ampliación del propio poder, pues sólo la ampliación del poder es capaz de asegurar a largo plazo la afirmación de sí mismo en un mundo de incesante lucha. La fuerza impulsora es el deseo, que siempre tiene como presupuesto un fin ulterior, de forma que el deseo únicamente puede satisfacerse progresando. Es igualmente natural el principio del rendimiento y de la competencia, porque la felicidad consiste en vencer siempre al prójimo que está delante de nosotros. Únicamente el impulso de lograr la seguridad y el temor de la muerte son capaces de mantener a raya la sed de poder, y de lograr que el hombre ponga fin a la guerra de todos contra todos, moviéndole a edificar una sociedad y a constituir un principado que asegure la paz interna, aunque sólo se haga para desplegar en cada caso una estrategia mejor para asegurar la conservación de sí mismo. Las relaciones de unos hombres con otros quedan estipuladas por un tratado que media entre sus intereses y da cuerpo objetivo a sus relaciones. El mundo, en todo ello, se encuentra a libre disposición y se convierte en el objeto propio de una actividad plasmadora que se lo apropia.

Estos y otros factores (el descubrimiento de nuevos continentes y culturas, los inventos y las mejoras técnicas, etc.) contribuyeron a que el hombre moderno no se comprendiera ya a sí mismo a partir de un contexto total que le abarque a él y que le fije medidas, sino que se pusiera a sí mismo como punto de partida y como medida para la comprensión de la realidad total; el hombre desempeña la función de sujeto efectivo del conocimien-

to del ente en los casos particulares y en la totalidad; desempeña la función de centro de todas las cosas y de fin de las mismas, a partir de la cual se mide la importancia que tienen todas las cosas como contenido de la vida del individuo y de la humanidad. El interés, en todo ello, está orientado por completo a lo experimentable dentro del mundo, con la intención de reducir la realidad al ámbito de lo calculable y de lo disponible y de objetivarla por completo, a fin de conseguir el dominio sobre todas las cosas. Para ello sirve la acción teórica y la acción práctica, proyectada, impuesta y exigida por lo racional. Nace la idea de posesionarse del mundo y de la sociedad mediante la fuerza objetivante del sujeto, de dominarlos experimentalmente y de planificarlos constructivamente. Este pensamiento inicia un proceso de racionalización cada vez mayor.

Lo peculiar del racionalismo moderno no reside ni en la valoración positiva de la posibilidad del pensamiento ni en el reconocimiento de la necesidad de hacer uso de él (en este punto, la edad media no está por detrás, ni mucho menos, de la edad moderna), sino en desligarse del marco global metafísico que había dominado universalmente hasta entonces, hecho que se experimenta como una liberación y que introduce una secularización cada vez mayor en la vida pública, secularización a la que corresponde una privatización del cristianismo (véase la separación entre la Iglesia y el Estado).

Lo peculiar reside también en la revalorización de la naturaleza como objeto preferido del conocimiento, al mismo tiempo que se aplica el método matemático, y en el cambio experimentado en la posición del hombre, a quien este ocuparse de la naturaleza le hace desempeñar un papel de dueño y señor.

La *ilustración*[4] es un concepto que sirve para designar, por un lado, una época (los siglos XVII y XVIII) y, por otro lado, un movimiento dentro de la historia de las ideas. Como movimiento de la totalidad de Europa (con sus centros en Inglaterra, Francia y Alemania), la ilustración no se puede identificar sencillamente con la era moderna, pero debe contemplarse en el contexto del proceso europeo de racionalización. La ilustración es una autodeterminación y, en cuanto tal, debe entenderse como sustantivo verbal que designa una actividad. La ilustración se entendió como comienzo de un nuevo giro mundial, como una nueva época que se proponía transformar fundamentalmente el pensamiento y la acción de los hombres y las instituciones políticas y sociales. A sus propios ojos, la historia de la humanidad era una historia de progreso y de una libertad cada vez mayor en el camino hacia el dominio de la naturaleza, de la liberación del hombre de los constreñimientos naturales y sociales, y del aumento del orden racional en todos los sectores. La razón y la libertad conciertan una firme alianza; son los principios de una vida humana llena de sentido: la razón que se propone como meta la libertad, y la libertad que únicamente quiere sujetarse a la razón.

En general, la ilustración es una realidad compleja que está determinada por múltiples ideas y corrientes. Como muestra, nos referiremos a dos ensayos que han tratado de explicar su multiformidad y unidad.

En su ensayo, que quiere comprender el movimiento de la ilustración por las ideas principales que lo sustentan, Norbert Hinske distingue entre ideas fundamen-

---

4. Puede verse una información sumaria sobre la ilustración en R. Piepmeier, *Aufklärung*; M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*; P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen der neuzeitlichen Rationalismus*; N. Hinske, *Aufklärung*; M. Kessler, *Kritik aller Offenbarung*, 122-164.

tales e ideas derivadas. Las ideas fundamentales las reúne en tres grupos: 1) Ideas programáticas que formulan el fin propuesto. Entre ellas cuenta el citado autor: la «ilustración», en el sentido de la adquisición y aumento de conceptos claros; el «eclecticismo», entendido como examen crítico de lo tradicional, que sólo habría de retenerse cuando se ha hallado que es verdadero; el «pensar por sí mismo», es decir, buscar en la propia razón el supremo instrumento para proceder al examen; la verdad no puede sencillamente heredarse; debe uno apropiársela entendiendo las cosas; es derecho sagrado del hombre el pensar por sí mismo; la «perfectibilidad» en el sentido de capacidad de perfeccionamiento y de perfeccionamiento efectivo. 2) Entre el grupo de las ideas de lucha, que señalan claramente las líneas en que combate la ilustración, se enumeran: la lucha contra los «prejuicios», «contra la superstición» y «contra la exaltación». 3) Entre el grupo de las ideas de base, en las que se articula la comprensión fundamental del hombre, se mencionan dos: el «destino del hombre», en el que se expresa la convicción de que el hombre no puede fijarse, él mismo, sus propios fines según el capricho y el humor en que se encuentre; al hombre se le ha marcado previamente una dirección, que él debe seguir, si quiere llegar a su plenitud; la idea de la «razón humana universal», que afirma que la razón no es privilegio de unos cuantos, sino que toda persona participa de ella; pero esa razón sigue siendo siempre una razón limitada. Entre las ideas derivadas de esas ideas fundamentales se cuentan: la imparcialidad, la tolerancia, la opinión pública y la libertad de prensa.

Panayotis Kondylis trata de explicar la unidad y la multiplicidad de la época de la ilustración viendo en las diversas corrientes, que de hecho son múltiples y en par-

te contrarias, otras tantas respuestas a un problema fundamental común, planteado por la revalorización de la sensibilidad y de la naturaleza: el problema de la relación entre la sensibilidad y la naturaleza, por un lado, y el espíritu y la razón, por el otro; la lucha por la solución de este problema se desarrolla en dos frentes: contra la teología tradicional de la Iglesia y contra los principios nihilistas.

Por todas estas referencias podemos ver que un postulado fundamental de la época de la ilustración es —para decirlo con palabras de Kant— conducir una razón dependiente a un estado en que sea una razón responsable ante sí misma, en todo lo cual la razón humana se entiende como una magnitud que se ilumina o ilustra a sí misma para conseguir la madurez. Por eso, Max Seckler describe la ilustración como «un movimiento de emancipación guiado por el criterio de la razón, con el fin práctico de conseguir la racionalidad de las relaciones humanas»[5]. Lo que impide a la razón humana ocuparse de otra cosa que no sea ella misma, es, en opinión de los partidarios de la ilustración, el antipoder de la historia entendida como tradición, por cuanto ésta pretende imponerse autoritativamente. Entregarse a la ley de la inercia de la tradición y dejarse llevar sencillamente por ella, o considerar algo como verdadero basándose únicamente en la autoridad: eso parecía indigno del hombre como ser racional. Michael Kessler cree, por tanto, que una manera acertada de caracterizar el movimiento de la ilustración es la asociación que se establece entre la fórmula del «consenso denunciado» y la exigencia de resolver discursivamente las pretensiones de validez[6]. La confrontación con el cristianismo ecle-

5. M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, 20.

6. M. Kessler, *Kritik aller Offenbarung*, 156.

siástico es sólo un aspecto particular de la razón que se va emancipando de la tradición. El cristianismo se refiere a una revelación de Dios acaecida en la historia; por tanto, no sólo entra en juego la autoridad divina, sino también la sujeción a la historia y a la tradición. Se comprende, pues, que la crítica contra el cristianismo de entonces se articulara como crítica contra la revelación.

4.1.2. La crítica ilustrada de la revelación

La crítica de la revelación, como magnitud que cautivó el interés de la historia de las ideas, el interés literario y el interés público, no hizo su aparición hasta la época de la ilustración y en lo esencial quedó limitado a ella; sin embargo, su «eficacia histórica» persiste hasta nuestros días. Esta circunstancia condujo a un juicio universal, profundamente arraigado, de que una de las notas esenciales de la ilustración sería su hostilidad universal y por principio a la revelación. Sin embargo, eso es un *prejuicio* imposible ya de mantener, como han demostrado claramente sobre todo los estudios de Max Seckler y de sus discípulos sobre la crítica que esa época hizo de la revelación[7].

La crítica ilustrada de la revelación no fue hostil a esta última de manera universal y por principio. Es verdad que se escucha también una crítica militante y destructiva contra la revelación, crítica que entiende las relaciones entre la revelación y la razón como oposición mutua de magnitudes irreconciliables, y que difama a la

---

7. M. Seckler, *Aufklärung, eine Herausforderung des Christentums als Offenbarugnsreligion*; ídem, *Aufklärung und Offenbarung*; ídem, *Die Kritik der Offenbarung*; G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare*, 80-110; M. Kessler, *Kritik aller Offenbarung*, 155-171.

revelación como invento ridículo de ignorantes exaltados o de clérigos engañadores (entre otros, los enciclopedistas de la ilustración francesa); sin embargo, en mucha mayor medida, el pensamiento ilustrado no está animado por un interés destructivo contra la revelación, no se orienta a la eliminación del cristianismo tradicional, sino que está movido por la cuestión acerca de la compatibilidad entre la revelación y la razón, y busca el equilibrio y la compaginación entre la fe tradicional en la revelación cristiana y la comprensión que el hombre moderno tiene de sí mismo y del mundo.

La *ocasión* para la crítica de la revelación fue el malestar público y las dolorosas experiencias de aquella época, entre otras, la funesta mezcla entre la Iglesia y el Estado, el enfrentamiento intolerante y hostil entre las confesiones cristianas, la imposición de la fe y las persecuciones por razones de credo religioso, la Inquisición, las crueles guerras de religión que precipitaron a las naciones en el caos. La fuente del malestar público era la desunión y discordia religiosa que hacía que cada confesión y religión reclamara para sí la verdad absoluta y pretendiera tener la exclusiva para proporcionar la salvación, y legitimaba tal pretensión apelando a una revelación divina comunicada solamente a ella en el pasado, administrada por una jerarquía sacerdotal, y que se hacía valer como tradición. El empleo, a menudo desmesurado, del concepto de revelación para proteger opiniones tradicionales, situaciones existentes y convencionalismos, y para fundamentar afirmaciones y pretensiones, fue la causa de que la crítica del cristianismo de aquella época se articulara como crítica de la revelación. Muchos partidarios de la ilustración, principalmente en Inglaterra y Alemania, estaban impulsados por el sincero interés de que el cristianismo como religión universal

volviera a ser capaz de comunicación, de unión y de aceptación, poniéndolo por su esencia íntima en armonía indisoluble y racionalmente evidente con el «destino del hombre».

El *instrumento* que sirve para el examen crítico de las diversas pretensiones y afirmaciones de la revelación es la razón humana, porque ésta es el lugar de la verdad y el órgano para su enjuiciamiento. A la razón humana no la entendieron todos los partidarios de la ilustración como una facultad puramente autónoma; no pocos la entienden también principalmente como órgano para aprehender la verdad divina, por ejemplo, Herbert de Cherbury, que ocupa una «posición clave» (M. Seckler) en la crítica de la revelación formulada por la ilustración; según este pensador, los cinco principios imprescindibles de toda verdadera religión, que deben servir de criterio temático cuando la razón procede a examinar críticamente las religiones históricas y sus aseveraciones de revelación, fueron inspirados por Dios a la razón de cada persona[8]. A pesar del diferente sello con que aparece en cada uno de los «ilustrados» la crítica de la revelación, es general a todos ellos el alto aprecio de la naturaleza, o de lo natural, y de la razón; en todo caso, los conceptos referidos a lo natural («religión natural») y a lo racional desempeñan un papel decisivo y director.

La crítica de la revelación efectuada por la ilustración no es una magnitud completamente uniforme, sino una estructura muy amplia que, impulsada por motivos diferentes, se ocupa de los aspectos más diversos de la fe en la revelación cristiana: por ejemplo, de sus presupuestos filosóficos o de sus fundamentos históricos,

8. Véase G. Heinz, *Divinam christianae*, 93s.

aplicando o analizando el concepto de revelación o la posibilidad de la revelación en general.

Y, así, el interés primordial de *Herbert de Cherbury* (1582-1648)[9] se centra principalmente en desenmascarar el empleo de la idea de revelación, que él cree abusivo, como instancia para probar algo, y también en la relativización de la importancia de la revelación para la vida humana, porque en el mal que azotaba fundamentalmente a aquella época, que eran la ruptura religiosa y las disensiones y luchas en materia de religión, desempeñaban un papel decisivo las afirmaciones basadas abusivamente en la religión. En efecto, toda confesión religiosa y toda religión pretende poseer absolutamente y en exclusiva el derecho a proporcionar la salvación, y esta pretensión se funda ordinariamente en particulares acontecimientos de revelación: en revelaciones divinas, que en el pasado se concedieron siempre a una sola persona, y que ahora son administradas por una jerarquía sacerdotal, y se hacen valer como tradición histórica. Cherbury no niega que tales revelaciones sean posibles y se hayan producido. Lo que él reclama es un examen crítico de su autenticidad, examen que debe efectuarlo, por de pronto, el que recibe la revelación. Para ello Cherbury elabora criterios de contenido y de forma. Sin embargo, aunque se haya probado su autenticidad, esa revelación tiene únicamente carácter obligatorio para quien la recibe. La revelación no puede ni necesita adquirir obligatoriedad universal, por la sencilla razón de que para la salvación únicamente son necesarias y suficientes aquellas verdades religiosas fundamentales que Dios ha inspirado a la razón de cada hombre, sin que esa acción de Dios se articule como revelación. Por eso, los

9. Véase la exposición que hace M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, 41-45; G. Heinz, *Divinam christianae*, 90-98.

principios religiosos fundamentales sirven también de criterio de fondo (es decir, de criterio de contenido) para examinar críticamente las religiones históricas. Herbert de Cherbury trata de negar que la autoridad de la revelación pueda transmitirse a la tradición y a la Escritura, y lo hace distinguiendo entre la autoridad y la obligatoriedad de la revelación divina para quien recibe inmediatamente la revelación, y la autoridad y obligatoriedad de la transmisión histórica de la revelación, transmisión que, según él, se puede apoyar únicamente en la autoridad y poder para obligar (que deben examinarse críticamente) de los testigos de la tradición. El examen crítico de la fiabilidad de la transmisión conduce, en el mejor de los casos, a probabilidades. ¿Cómo puede basarse una fe absoluta en hechos históricos (sean personas o acontecimientos) atestiguados sólo por tradición, si de esos hechos tenemos únicamente noticias históricas, sobre las que únicamente pueden formularse juicios de probabilidad? Estas reflexiones conducen a la relativización de la historia y de la tradición en cuestiones de autocertidumbre de fe; tanto la historia como la tradición pierden su obligatoriedad absoluta e insuperable. En el mejor de los casos, les puede corresponder una importancia provisional y pedagógica.

Mencionemos a J. Toland, A. Collins y M. Tindal como ejemplos de una crítica de la revelación que considera problemático el concepto mismo de revelación. Recordemos que, según la comprensión teológica de entonces, la revelación se entiende como instrucción acerca de verdades obtenidas de manera sobrenatural y que, por su contenido, sobrepasan la capacidad de la razón humana. Los citados pensadores no sólo someten a crítica la revelación, sino que además impugnan algunos de sus aspectos.

La crítica de la revelación efectuada por *John Toland* (1670-1722) bate un flanco particular; como denota ya el título de su famosa obra *Christianity not mysterious* (Cristianismo no misterioso), la crítica se dirige contra el corazón mismo de la comprensión teológica de la revelación: contra la suprarracionalidad del contenido de la revelación. Toland ataca principalmente la exigencia, que él cree injustificada y absurda, de que se afirmen obedientemente verdades acreditadas sólo externamente y que no son evidentes en sí mismas. El fundamento de su crítica es la comprensión que este pensador tiene del hombre como ser racional. La razón es la capacidad para juzgar independientemente y de manera universalmente válida. A esta capacidad ha de someterse todo aquello que reclama obligatoriedad; pues para el hombre puede convertirse en verdadera convicción aquello y sólo aquello que guarda relación con su capacidad espiritual de aprehensión y llega a ser entendido realmente por él. El único fundamento de toda certeza es entender el contenido cognoscitivo, la evidencia de la realidad que ha llegado a ser conocida. Por eso, sencillamente para el hombre no existe ni aquello que contradice al conocimiento evidente de la razón (lo antirracional) ni tampoco lo que queda fuera del alcance de la razón (lo suprarracional). La idea de que haya algo antirracional o suprarracional (el misterio) que deba admitirse en virtud de una autoridad formal es para Toland una idea imposible. Por eso, cree que el hecho de que una revelación haya demostrado su autenticidad mediante un examen crítico, no es todavía, por sí mismo, un motivo que compulse al asentimiento: única y exclusivamente la inteligencia del contenido de la revelación podría dar un motivo para el asentimiento. Su crítica de la revelación no hace, ni mucho menos, que Toland rechace en ge-

neral la revelación. Por la distinción que él efectúa entre los «medios de información» y «la razón para la convicción», este pensador logra seguir manteniendo la idea de una revelación divina que pueda aprehenderse con certeza, que sea universalmente obligatoria y que incluso sea necesaria para la salvación, pero sólo como medio de información que proporciona conocimiento sobre algo desconocido, pero a lo que el hombre sólo puede prestar su asentimiento después de entender el contenido de esa revelación. Con esto, Toland adopta una posición distinta a la de Herbert de Cherbury, quien considera como posible y efectiva una revelación sobre verdades suprarracionales, pero la limita a la esfera privada, por cuanto que tal revelación no sería obligatoria sino para la persona que la recibe.

Anthony Collins (1676-1729) se propone liberar el pensamiento humano de toda tutela, y dirigir un llamamiento al hombre para que piense por sí mismo o piense libremente. En su obra *A discourse of freethinking* (Discurso sobre el librepensamiento, 1713), reclama como derecho humano universal el de sostener con razones la propia convicción, que debe ser libre y quedar bajo la propia responsabilidad: derecho que sería de aplicación incluso en la esfera de lo religioso. Por eso, exige que sea uno mismo quien tenga la propia responsabilidad, incluso en cuestiones de fe. El objeto principal de su crítica de la revelación es la afirmación autoritaria y la comunicación de revelaciones mediante portavoces privilegiados (sacerdotes y teólogos) y con ello la tutela que éstos pretendían ejercer sobre los laicos. Apelar a la revelación —cosa que, en opinión de este pensador, se hace por cualquier motivo— no sirve sino para fomentar los intereses de poder y dominio de los que transmiten la revelación. Collins trata de hacer

frente a este afán de cometer abusos, proclamando a la razón de cada individuo como lugar, medio y criterio de la revelación. Puede renunciarse a todo lo que, según el dictamen de la razón, no aprovecha para nada a la salvación del hombre.

Tampoco *Matthew Tindal* (1657-1733) impugna la existencia de revelaciones históricas, pero este pensador trata de echar por tierra las pretensiones de las diversas religiones que, apoyándose en revelaciones, reclaman una verdad absoluta y quieren tener la exclusiva en comunicar la salvación. Y trata de eliminar así las disensiones y luchas religiosas. Para este pensador, las revelaciones divinas en la historia hablan de lo que Dios había escrito ya en el corazón de todos los hombres desde el principio de la creación, y que todo el mundo puede conocer en principio. Sobre todo eso no aportan nada nuevo. Sirven únicamente para dar a conocer de nuevo y para restaurar la verdadera religión, que es tan antigua como la creación. Así lo señala ya el título de su obra escrita en el año 1730: *Christianity as old as creation* (El cristianismo, tan antiguo como la creación).

Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) servirá de ejemplo de cómo la crítica bíblica puede convertirse en instrumento de una crítica bastante radical de la revelación, desempeñando un papel importante las partes de crítica bíblica en su obra *Apologie oder Schutzschrift der vernünftiger Verehrer Gottes* (Apología o defensa de los adoradores racionales de Dios), de la que Lessing publicó siete fragmentos entre los años 1774 y 1778. La crítica bíblica nace, al menos parcialmente, de una sobrevaloración de la Biblia, por cuanto se la considera como el único acceso a la revelación o, de manera incluso totalmente indiferenciada, se la contempla en la totalidad y en cada una de sus afirmaciones como palabra de Dios;

con ello la revelación divina se traslada al plano intelectual y lingüístico y se la mantiene así, al mismo tiempo, literariamente cautiva. Reimarus está sumamente familiarizado con los escritos de los críticos ingleses de la revelación, pero su crítica —a diferencia de la de aquéllos (que, generalmente, contemplan la religión revelada y la religión natural en una relación en que ambas se complementan mutuamente)— conduce a la fundamental «imposibilidad de una revelación que todos los hombres puedan creer de manera fundada» (título del tercer fragmento), y a lo insostenibles que son las pretensiones de verdad con que se alzan las religiones positivas, incluido el cristianismo. El fundamento para emitir este juicio es un examen, supuestamente sin prejuicios, efectuado por la razón, de todos los documentos de la revelación y de los medios para probar el origen divino de la religión del Antiguo y del Nuevo Testamento. La norma que se ha seguido para emitir el juicio es la evidente contradicción que hay en la Biblia como documento de la revelación y la incompatibilidad de determinadas doctrinas con verdades claras de la razón. La crítica obliga a distanciarse de la historia bíblica, porque la imagen moderna del mundo y de la historia no se compagina con la imagen bíblica. Desapareció, por tanto, la confianza en la fiabilidad de la tradición bíblica. No se buscó orientación en los relatos bíblicos tradicionales para saber lo que había sucedido, sino que se trató de reconstruirlo de nuevo basándose en las fuentes y en la experiencia contemporánea.

Es común a todos los críticos de la revelación la revalorización que hacen de la naturaleza, de todo lo de esta vida, de la razón y de lo racional. Muchos se empeñaron en emplear los medios del pensamiento y de la crítica de lo tradicional para lograr que el cristianismo

fuese inteligible y aceptable para todos, y para garantizar de manera racional la importancia del cristianismo para la vida y la verdad.

Viene luego el siglo XIX, y éste no articula ya su crítica del cristianismo como crítica de la revelación sino como crítica de la religión[10]. El mundo, tal como se hace patente al conocimiento racional y a la acción del hombre, se va convirtiendo cada vez más para los hombres en la quintaesencia de la realidad en general, realidad que se fundamenta en sí misma y se basta a sí misma y no hace referencia ya a una realidad —Dios— que la supera infinitamente, la fundamenta, la libera y la consuma. Este mundo, que es objeto de la experiencia, se convierte en una magnitud no limitada extrínsecamente e infinita en sí misma. Al mismo tiempo, el progreso se convierte en el principio universal y en un valor positivo. Del progreso de las ciencias y del dominio tecnológico de este mundo se espera la promesa del acrecentamiento de las posibilidades de conocer, actuar y vivir. Y no sólo esto, sino que también se espera el logro de la convivencia humana y el progreso moral de la humanidad. Los principios fundamentales del conocer y del acto ético, que en la ilustración se concebían aún como principios dados (por Dios) previamente al hombre y que resplandecían en su interior, se convierten ahora en principios fijados por la razón misma, y sobre cuya validez la razón, discurriendo sin sometimiento a nada, ha de llegar a un consenso. Es decir, esos principios se convierten en principios constructivos que determinan lo que los hombres pueden hacer. El hombre llega a ser, en cierto modo, el creador del mundo construido y de sí mismo. El mundo encontrado previamente se convierte tan sólo en

10. Véase H. Zirker, *Crítica de la religión*.

la materia de la voluntad humana de poder: esa voluntad que conoce, construye y produce; gracias a la ciencia y a la técnica objetivante, el hombre forma y plasma el mundo. Este concepto de un sujeto que es el que produce el mundo, de un sujeto que, por ser autónomo, sólo tiene realidad como producto de sí mismo, no debe su propia consumación a ninguna otra magnitud que no sea la propia autodeterminación. Tal comprensión del mundo y de sí mismo no necesita ya a Dios ni como principio de la realidad ni como razón de posibilidad de la libertad humana. Queda abolida la idea de Dios, por considerársela una proyección o una ficción.

4.1.3. El tratado apologético sobre la revelación

La crítica efectuada por la ilustración puso en aprietos al cristianismo eclesiástico y confesional, por haber cuestionado sus pretensiones de hallarse en posesión de la revelación. La sección anterior mostró que esa crítica, en nombre de una razón que se entiende a sí misma como autónoma y que sólo acepta como verdadero lo que ella ve claramente en virtud de su propia aprehensión o de los propios principios cognoscitivos, había puesto en tela de juicio el valor del conocimiento que se apoya únicamente en la autoridad de Dios (en la razón superior o en la veracidad de Dios) y había minado la autoridad de la tradición, por la cual la revelación efectuada en la historia hace valer sus derechos a ser la expresión de la verdad, y, finalmente, la garantía de la autoridad divina inherente a los medios de transmisión de la revelación. La teología se vio obligada a defender el origen trascendente, la gratuidad y la indisponibilidad del contenido de la fe cristiana, y también la

tradición y los medios de transmisión de la revelación. Como réplica a la devaluación del principio de autoridad por obra de la crítica, había que fundamentar y asegurar el valor de un conocimiento, transmitido históricamente, basado en la autoridad. Se hizo así con ayuda de la idea de revelación, sobre la que se concentró el pensamiento teológico con una intensidad y amplitud hasta entonces desconocidas. En el contexto de la crítica, ¿cómo habrá que concebir la revelación y cómo habrá que justificar la fe en la revelación tal como la sostenía la Iglesia? Al enfrentarse a la crítica de la revelación, se desarrolló el tratado apologético de la revelación en el seno de la teología católica; obtuvo su estructura fundamental en el siglo XVIII. Sus raíces se remontan hasta Hugo Grocio (Grotius, Huig de Groot, 1583-1645), que en su apología *De veritate religionis christianae* (1627) fundamentaba el derecho del cristianismo a la verdad, en el conflicto de las religiones, basándose para ello en el origen directamente divino de sus enseñanzas e instrucciones; con ello adquiere peso considerable el carácter revelado de esas doctrinas, comprobable por criterios externos (los milagros), aun sin hacer referencia directamente a su contenido[11]. La apologética teológica del tiempo de la ilustración entiende también la revelación como comunicación de verdades suprarracionales que, por su contenido, superan la capacidad de conocimiento e inteligencia de la razón humana, y que sólo en virtud de la autoridad divina puede el hombre conocer como verdaderas. En consecuencia, se entiende la fe cristiana como asentimiento a las verdades reveladas por Dios y a las verdades de la fe enseñadas por la Iglesia. Por tanto, esa teología moderna se halla dentro de una

11. Véase G. Heinz, *Divinam christianae*, 43-51.

larga tradición que comprendió la fe predominantemente desde el punto de vista del conocimiento; y, así, queda asociada con el interés escolástico por la función cognoscitiva de la fe[12]. No se niega que la fe, en sí misma, sea una totalidad compleja en la que participan el entendimiento, la voluntad y la gracia. Sin embargo, por lo que al juicio de credibilidad se refiere, la voluntad y la gracia no se valoran como elementos constitutivos. En efecto, esta apologética considera que su tarea consiste en probar la credibilidad de las verdades de la fe: una credibilidad natural (fundamentalmente posible sin el concurso de la gracia), puramente racional (demostrable por la sola razón) y objetiva (puede basarse únicamente en criterios externos). Como esta tarea debe llevarse a cabo de una manera rigurosamente racional y demostrativa, a fin de combatir al enemigo en su propio terreno, se aducen casi exclusivamente criterios objetivos y externos para discernir la revelación, y la prueba de que la revelación ha tenido lugar efectivamente corre a cargo de argumentos que se basan en los milagros y en las profecías. Esto condujo a la denominación de «apologética objetiva».

La prueba de la credibilidad de la fe parte de la reflexión de que la fe cristiana es «fe testimonial», fe basada en el testimonio, puesto que su objeto primario es la acción salvífica de Dios. La creación, la alianza con Israel, la encarnación, la redención y la justificación, por ejemplo, aunque no son contrarias a la razón, no son actos divinos que lleguen a conocerse necesariamente por el pensamiento, sino que son actos libres y contingentes de Dios, que sólo pueden llegar a conocerse si Dios los notifica. La fe como fe testimonial es conforme

12. Véase J. Trütsch, *Der Glaube*, 817ss.

a la razón, si consta la realidad efectiva del testimonio y también el saber y la veracidad del testigo. Puesto que no cabe duda alguna del saber y de la veracidad de Dios, en el caso de un testimonio divino no hay que discutir más que una cosa: la realidad efectiva de tal testimonio. Si consta la realidad efectiva de un testimonio divino o de un testimonio acreditado por Dios, entonces la doctrina o instrucción revelada no sólo tiene credibilidad, sino que además el hombre está obligado a creerla, porque en tal caso el Creador está hablando a su criatura.

La prueba de la realidad efectiva de la revelación y de la presentación infalible de la revelación por la Iglesia va precedida por una «teoría de la revelación» en la que se estudia, desde el punto de vista de la filosofía especulativa, la posibilidad, la convivencia y la conocibilidad de una revelación divina, partiendo de aquella comprensión de la revelación según la cual ésta es una comunicación de verdades suprarracionales, un «hablar divino en el que Dios da testimonio». Por eso, las reflexiones acerca de la posibilidad de la revelación se agotan en el estudio de las cuestiones sobre si la comunicación de verdades que son de por sí inasequibles para la razón y no evidentes para ella, es una comunicación posible por parte de Dios y conveniente a la esencia del hombre. En virtud de la infinitud e inmensidad de Dios, el cual no se dio por completo en la creación, por un lado, y en virtud de la razón humana que es limitada por ser criatura, por otro lado, parece garantizada la posibilidad de la revelación y la conveniencia de la misma. Al tratarse de la conocibilidad de la revelación, es característica la valoración de los criterios que permiten distinguir entre la revelación y la pseudorrevelación. Ni los criterios subjetivos de carácter individual o universal (por ejemplo, el anhelo religioso o el ansia del corazón humano) ni los

criterios objetivos internos (por ejemplo, la sublimidad de la doctrina) se consideran suficientes para fundamentar de manera universalmente válida el origen divino de la revelación. Sino que se consideran suficientes única y exclusivamente los criterios objetivos externos (milagros físicos e intelectuales), que son los únicos capaces de proporcionar certeza objetiva, porque demuestran de manera universalmente válida la causalidad trascendente de Dios; es decir, demuestran que Dios es la causa trascendente de ellos. Los restantes criterios no son suficientes por sí solos. Con ello, todo el peso de la prueba de credibilidad recae sobre el argumento de los milagros, considerándose primordialmente el milagro desde el punto de vista de la causalidad eficiente como un acontecimiento que queda fuera del orden de toda la naturaleza creada, y no como un signo. Para probar la realidad efectiva de la revelación, se acude a los Evangelios y se argumenta basándose en la conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión de traer la revelación definitiva de Dios. Este título que Jesús ostenta demuestra ser digno de crédito por la personalidad de Jesús (milagro moral), por sus actos milagrosos, por el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento en la vida de Jesús, y por su resurrección de entre los muertos. Otra sección estudia la fundación de la Iglesia por Jesús como autoridad docente. En primer lugar, se prueba recurriendo a los escritos del Nuevo Testamento la intención que Jesús tenía de fundar una Iglesia dotada de un ministerio, y se comprueba la ejecución de esa intención. Luego se investigan cuáles son las notas características de esa Iglesia fundada por Jesús, y se muestra finalmente que tales notas se verifican únicamente en la Iglesia católica. Por tanto, la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad no se consideran ya sim-

plemente como cualidades de la Iglesia en las que se cree, sino que se convierten en criterios de credibilidad de la Iglesia católica romana.

El vivo deseo de la ilustración, que consistía en justificar ante la razón la verdad interna del cristianismo, no se recoge en el tratado sobre la revelación, sino que se rechaza apelando a la autoridad de Dios, a la dependencia que todas las criaturas tienen de Dios y a la sumisión que le debe la razón humana por ser Dios su Creador y Señor, y basándose también en el carácter sobrenatural de la doctrina cristiana acerca de la fe. El acuerdo entre la revelación y la razón llega sólo hasta el punto en que la razón es capaz de demostrar el hecho de la revelación y de acreditar extrínsecamente los enunciados doctrinales formulados por la autoridad. Mientras que los críticos quieren obligar a la revelación a meterse dentro de los límites de la razón, los teólogos tratan de mantener a la razón autónoma dentro de determinados límites; le conceden a la razón únicamente la tarea de probar la existencia de un Dios Creador, que puede revelarse a sí mismo, y probar que ha habido de hecho una revelación divina; tan sólo la razón iluminada por la fe es capaz de echar cierta mirada interna y fecunda sobre las verdades de la revelación.

Hasta mediados del presente siglo no se modificó de manera fundamental el tratado sobre la revelación. Es verdad que, a principios de siglo, algunas mentes despiertas se preguntaban por qué la prueba de la credibilidad del catolicismo, emprendida con inmenso esfuerzo y de estructura sistemática tan imponente, encontraba tan poca resonancia. Se fue observando más y más que, en las reflexiones, se dejaba casi completamente al margen al hombre en su existencia concreta, y las condiciones en que aparece en el hombre la fe. Esto movió a

elaborar proyectos de una «apologética subjetiva» o «apologética de inmanencia», que estudiaban principalmente la apertura del hombre a la revelación y los motivos de credibilidad y trataban así de despertar la disposición para creer. Desde mediados del siglo XX hay proyectos de apologética «integral» que tratan de hacer justicia a los objetivos de esa apologética subjetiva y a los de la apologética tradicional. Hoy día se ha impuesto casi de manera universal en la teología católica la idea de que, en virtud de los conocimientos adquiridos en las ciencias bíblicas y de las ideas a que se ha llegado en teología sistemática, la prueba de la credibilidad del cristianismo no se puede mantener ya en la forma tradicional. Gerhard Heinz, al final de su trabajo de investigación, formula un juicio más duro todavía: «El tratado apologético sobre la revelación no estuvo jamás, desde el fin del siglo XVIII, a la altura de las circunstancias, sino que fue irreparablemente disfuncional por la permanente falta de oportunidad del concepto de revelación que servía de fundamento, y por todo el instrumental para la justificación del mismo, por muy adornado que estuviera»[13].

4.1.4. *Situación actual de la confrontación*

En el transcurso de la edad moderna, la fe en la revelación cristiana, que se interpretaba y articulaba a sí misma como asentimiento obediente a las verdades suprarracionales garantizadas por la autoridad de Dios y enseñadas autoritativamente por la Iglesia, ha ido perdiendo fuerza convincente y cediendo terreno. Por el

13. G. Heinz, *Divinam christianae*, 286.

contrario, en la conciencia pública se ha ido imponiendo extensamente la exigencia moderna de que la conducta humana y la ordenación de la convivencia se conformen a la razón, exigencia que no obstante sigue abierta a diferentes interpretaciones. Las reglas de unas relaciones dictadas por la razón con las cosas, las personas y las instituciones sociales se han convertido en máximas obvias de la vida cotidiana; la actitud racional ante la realidad se ha convertido en la norma del comportamiento humano, por lo menos en la vida pública, ya que en la vida privada no se puede negar que persiste cierta fascinación por los fenómenos y las prácticas ocultistas (como el horóscopo, etc.).

El hombre actual está familiarizado con el hecho de que las religiones apelen a la revelación para explicar el origen y el contenido de sus convicciones de fe; pero tales apelaciones las escucha él con desconfianza, porque cree haber descubierto en ellas una fuente de perturbación o incluso una amenaza para la convivencia humana. Porque el hombre actual, a consecuencia del conflicto entre la razón y la fe en la revelación, entiende la revelación como fuente de conocimiento que no es accesible para todos, sino que se manifiesta de manera extraordinaria a sólo unos pocos, y cuyos contenidos sobrepasan la capacidad cognoscitiva de las demás personas, las cuales por tanto no pueden examinarlos críticamente sino que deben aceptarlos simplemente con obediencia, y que en consecuencia proporcionan a los receptores de la revelación o a sus representantes autorizados una posición social superior. Lo que molesta al hombre moderno al creer en la revelación comunicada autoritativamente por una Iglesia no es sólo el contenido suprarracional, y por tanto no comprobable inmediatamente, sino también el hecho de que, mediante la ra-

zón de legitimación no universalmente accesible, los hombres queden divididos en dos grupos desiguales: los portavoces privilegiados y los oyentes, siendo estos últimos los que deben limitarse a escuchar con obediencia lo que los primeros dicen. No menos perturban las consecuencias que reaparecen sin cesar: la intolerancia y el fanatismo, que conducen a la interrupción de cualquier comunicación y a dolorosos conflictos en el seno de la sociedad.

No puede, pues, haber sino oposición insalvable entre la fe en la revelación así entendida, por un lado, y una comprensión de la razón, por otro lado, que entiende la razón como competencia autónoma del hombre para basarse, en cuanto al conocimiento, en fundamentos accesibles a todo el mundo y que el individuo pueda comprobar por sí mismo, y para regirse, en cuanto a la acción, por normas fijadas por él mismo y que sean capaces de consenso, siendo el ámbito de los objetos único y exclusivamente la realidad aprehensible por los sentidos y las ideas del hombre y dominable por él. Sin embargo, ese enfrentamiento irreconciliable es resultado de una manera muy problemática de comprender tanto la revelación como la razón.

No obstante, la polémica que se encendió en tiempo de la ilustración entre la revelación y la razón no se ha resuelto aún, ni mucho menos, porque ninguno de los dos adversarios ha quedado realmente vencido. Cuando Theodor W. Adorno afirma sin dar más pruebas: «La polémica sobre la revelación se prolongó a lo largo del siglo XVIII. Al decidirse en sentido negativo, cayó ya en el olvido durante el siglo XIX»[14], tal afirmación no sólo es cuestionada por K. Jaspers en su extensa obra *La fe*

14. Th.W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, 608.

filosófica ante la revelación[15], sino también por el hecho de que subsista esa fe en la revelación.

La confrontación entre la razón y la fe en la revelación, que se prolonga desde los tiempos de la ilustración y en la que ambas tratan de conseguir una comprensión de sí mismas y el derecho a la existencia, es una confrontación que tiene que seguir. La ilustración, como concepto de un movimiento intelectual encaminado a imponer lo racional en todos los ámbitos de la vida, sigue siendo una tarea universal, aunque nunca se puede dar por terminada, ni siquiera frente a la fe en la revelación. Y, por su parte, forma parte de la fe en la revelación la disposición constante para aclarar lo que es propio de ella, por contraste con la razón como órgano de la responsabilidad moral del hombre, y para desvirtuar todas las objeciones y argumentos que se aduzcan contra su contenido y su forma.

En el transcurso del enfrentamiento, la razón y la fe en la revelación no han permanecido sin cambio alguno; por lo menos, la fe en la revelación ha adquirido mayor claridad acerca de sí misma. Mediante las objeciones críticas formuladas por la razón, la fe en la revelación ha aprendido que la enseñanza revelada, transmitida por medio de la Escritura y la tradición, no presenta un saber acerca de la naturaleza y la historia que de algún modo pueda completar, corregir o situarse en el mismo plano que nuestros conocimientos científicos sobre la naturaleza y la historia, por ejemplo para completar las lagunas de esos conocimientos. La revelación, como verdad *salvífica*, pertenece a una dimensión distinta que la del conocimiento científico. La fe abandona el terreno de su competencia, cuando se inmiscuye en cuestiones

15. Munich 1962; véase J. Schmitz, *Darstellung und Kritik des Offenbarungsglaubens bei Karl Jaspers*.

que no constituyen el objeto de la revelación. Además, la fe ha aprendido, con ayuda de la razón científica, a estudiar de manera más exacta y controlada el acontecer de la transmisión de la revelación; la teología, como ciencia, se ha construido de manera más diferenciada. La fe en la revelación ha llegado a ser también más crítica de sí misma, en lo que se refiere al abuso ideológico del concepto de revelación para justificar ordenamientos tradicionales (por ejemplo, la vinculación entre el trono y el altar) o para limitar los derechos humanos (por ejemplo, la libertad religiosa), y reconoce cierta autonomía a los ámbitos internos del mundo (la ciencia, la cultura, la política, etc.). No menos, la crítica de la revelación ha contribuido a una comprensión nueva y profunda de la revelación, comprensión que a partir del concilio Vaticano II se ha impuesto también oficialmente en la Iglesia, a saber: que la revelación, por su esencia más íntima, no es una comunicación autoritativa de verdades, sino la autocomunicación de Dios que se produce en el contexto de la experiencia histórica humana, una comunicación en la que Dios no sólo es sujeto sino también contenido y fin. La revelación es un encuentro, mediatizado históricamente, de la realidad liberadora y consumadora de Dios mismo con el hombre, un encuentro que tiene como finalidad la transformación del hombre, que sitúa al hombre que en libertad se confía a Dios, en comunión salvífica con Dios y con los demás hombres, y permite así una amplia comunicación. Esta revelación, que alcanzó en Jesucristo su punto culminante dentro de la historia, sigue recorriendo toda la historia en forma de comunicación de la revelación por medio del Espíritu Santo de Dios y de la comunión de los creyentes y por medio de la aceptación de la revelación, aceptación que, como acontecimiento interno de la

gracia y encuentro indisponible (es decir, del que el hombre no puede disponer) con Dios, tiene en el hombre mismo carácter de revelación. Claro que esta historia de revelación personal en cada creyente se halla siempre bajo la norma de la revelación de Cristo. Esta comprensión de la revelación es, ella misma, motivo de su credibilidad y permite una nueva definición de las relaciones entre la revelación y la razón (véase más adelante 4.2).

Ahora bien, en el transcurso de este conflicto entre la razón y la fe en la revelación, no ha dejado tampoco la razón de experimentar cambios. Si la contemplamos con visión retrospectiva, vemos que no es una magnitud rígida, que permanece siempre la misma, sino que es un órgano de comprensión y responsabilidad del hombre, un órgano que se va transformando[16]. Desde el mundo antiguo hasta la edad moderna, la razón (*logos*) se entendió como una magnitud objetiva y subjetiva; entendida en sentido objetivo, la razón era el principio y la suma del orden del mundo; como razón subjetiva, era la capacidad humana para pensar y conocer intelectualmente, que toma como punto de partida la apercepción sensible y la articula en el lenguaje, pero que, como capacidad espiritual, sobrepasa todo lo dado por los sentidos y por el lenguaje comunicador. Desde la era moderna, se va imponiendo en ciertos niveles del desarrollo una subjetivización de la comprensión de la razón, y, por cierto, en el sentido de que no se puede contar ya, en absoluto, con una razón superior a la humana. Durante la época de la ilustración, la autonomía de la razón significaba todavía que la razón estaba, sí, ligada únicamente a lo que ella veía en los aspectos teórico y moral,

16. Véase U. Anacker, *Razón*; H. Poser (dir.), *Wandel des Vernunftbegriffs*; H. Schnädelbach (dir.), *Rationalität*.

pero sus principios más fundamentales seguían entendiéndose como algo que ella percibía acerca de la razón óntica y de la razón del sentido que trasciende al mundo y al espíritu humano. Pero la comprensión autónoma de la razón condujo luego a que la razón humana se liberase de toda idea de una autoridad superior que pudiera poner límites a su autodeterminación, es decir, a que se liberase de la tutela y la alienación, y se dejara llevar únicamente por aquellas ideas y objetivos que ella misma podía fundamentar con argumentos y sobre cuya verdad y conveniencia pudiera ella decidir con libre acuerdo.

El desplazamiento de sentido que se produce en la comprensión de la razón tiende a que la razón constructiva se dote a sí misma de poder, que la libera de los principios del conocer y del obrar que ella no se ha dado a sí misma y que la eleva por encima de la dependencia que tienen los sentidos de lo que es dado como evidente por la apercepción sensible. Hoy día la palabra «razón» va siendo desplazada cada vez más por la palabra «racionalidad», que designa primariamente la competencia para formarse ideas y aplicarlas prácticamente, y sobre cuya validez se puede llegar a un común acuerdo. Para decirlo con otras palabras: la racionalidad significa la capacidad de actuar con argumentos y de manera intersubjetiva. Obviamente nos resulta difícil compaginar la razón y la historia, porque ya desde la cultura antigua la razón se consideró como la quintaesencia de lo universal, necesario e inmutable, mientras que la historia significaba lo individual, accidental y mudable, de forma que la afirmación acerca de la historicidad de la razón parece equivaler a una supresión de su carácter racional. Pero no siempre ha existido lo que hoy día se denomina razón. Sobre todo, la comprensión de la estructura lin-

güística de la razón señala la historicidad de la misma; pues el lenguaje es, sin lugar a dudas, algo que va creciendo históricamente. Ahora bien, la comprensión de la plasticidad y de la historicidad de la razón, que se ha impuesto ampliamente, plantea también un problema: ¿Cómo puede garantizarse la racionalidad de la razón? ¿De qué manera prevenir que la razón reciba una impronta que no le permita ya seguir cargando con la responsabilidad de conservar la humanidad y la libertad? ¿Qué remedio habrá contra la estupidez y la ceguera de la razón, contra su autodestrucción y autosupresión?

Dado que tanto la fe en la revelación como la razón se hallan ante la tarea de esclarecerse a sí mismas, y ninguna de las dos está protegida de malentendidos y abusos, se concibe que puedan definirse de nuevo las relaciones entre la revelación y la razón. No hay por qué estancarse en una confrontación infructuosa. Sería concebible una nueva posibilidad: la de que, en lugar de una oposición irreconciliable, se creara una relación de crítica mutua, en la que cada una de las partes ofrezca sus conocimientos especializados: la teología, sus conocimientos especializados orientados por la fe en la revelación, y la razón, sus conocimientos especializados comprometidos con lo universalmente comprensible, con la utilización por parte de la opinión pública, con una manera de discurrir exenta de sujeciones extrínsecas.

4.2. La superación del enfrentamiento mediante una relación crítica mutua

Surge aquí una triple tarea. En primer lugar, la fe en la revelación tiene que mostrar que no hay razón para estancarse en la oposición irreconciliable entre la revela-

ción y la razón característica de la edad moderna. En este sentido hay que investigar atentamente y desvirtuar con argumentos las objeciones principales que, desde el comienzo de la edad moderna, se alzan contra la fe en la revelación, en nombre de la razón, y que aun hoy día siguen encontrando asentimiento. Pero no puede agotarse ahí la responsabilidad de la fe en la revelación. Debe poner también en juego la oferta positiva de sentido que la revelación puede hacer a la razón. Esta oferta consiste en relacionar el contenido central de la revelación con el acto del existir humano que se halla siempre en peligro, y mostrar así la influencia humanizante de la revelación, puesto que esta última se entiende a sí misma como oferta de salvación hecha al hombre. Todo esto no acontece con la intención de proporcionar fundamento a la fe en la revelación, sino de acreditarla como proyecto de vida justificable ante la razón. Pues por la razón no se puede proporcionar fundamento a la autocomunicación de Dios que quiere que se tenga comunión con él; esa autocomunicación no es demostrable, ni en el sentido de una comprobación empírica, ni en el sentido de una deducción necesaria de otra cosa distinta, ni en el sentido de un presupuesto que cualquiera deba formularse —y se formula de hecho de la forma que sea— para poder existir como hombre en este mundo. Lo que brota de la pura libertad divina —y la revelación es una libre autocomunicación de Dios— no puede demostrarse, sino a lo sumo entenderse. El acto libre del amor no puede uno imaginárselo, no puede uno enunciárselo; es un acontecer que llega desde fuera en libertad, y que debe ser «comunicado» en el doble sentido de la palabra: Dios tiene que «notificarlo» y que «darlo», haciendo partícipe de ese amor. Y, así, la revelación, por su sentido mismo, puede ser llevada al

diálogo de los hombres, cuando gire en torno al logro del existir humano; puede hacerse comprensible en cuanto a su contenido; puede ser defendida contra quienes la pongan en duda, y puede ser discutida racionalmente. Por este camino podría verse que un conocer y actuar orientado por la fe en la revelación no se ajusta peor, sino mejor, al interés fundamental del hombre porque se logre su vida individual y social, que no un conocer y actuar que se sienta comprometido exclusivamente con la razón autónoma. Así ocurriría, si se mostrara que hay ciertas deficiencias en el uso absolutivizado de la razón, que pueden convertirse en peligro para la razón misma y para el hombre.

4.2.1. Presupuestos por parte de la fe en la revelación

Desde el punto de vista de la fe en la revelación no puede haber contradicción que por principio no pueda resolverse entre la revelación y la razón[17]. Esa fe no puede proponerse contradecir el hecho de que el hombre es un ser racional y que hace uso de la razón, que es la facultad para conocer por propia capacidad[18] el mundo y la propia existencia en él, y para valerse de sus propias ideas con el fin de plasmar responsablemente tanto el mundo como la propia existencia. La razón es un don fundamentalmente bueno del Creador. Entre la razón, que por la naturaleza que Dios le ha dado está orientada a la verdad y capacitada para conocerla, y la

---

17. A propósito del problema y de los intentos por dominarlo teológicamente, véase W. Kasper, *Autonomía y teonomía*, en *Teología e Iglesia*, 204-240.

18. En la constitución pastoral del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual se confirma cierta autonomía de las realidades intramundanas: «Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar» (GS 36).

revelación no puede haber por principio contradicción, ya que ambas tienen su origen en el mismo Dios. Sería absurdo suponer que Dios hubiera dotado de razón al hombre, y que en virtud de esa razón el hombre no pudiera menos de oponerse por principio a Dios y a su revelación.

Incluso como creyente, el hombre no tiene por qué renunciar lo más mínimo a su razón. Antes al contrario, debe reclamarla, porque la razón es condición necesaria, aunque no suficiente, para la fe y momento constitutivo intrínseco de la misma. Y lo es en tres aspectos: como capacidad para la responsabilidad, para entender y para actuar con arreglo a un fin.

Es el hombre quien cree. La fe es también un acto humano; lo es siempre; un acto que presupone por tanto aquella libertad que es propia del ser racional. El hombre, incluso como creyente, no puede prescindir de su razón que comprende y que examina críticamente, si es que la fe es y ha de seguir siendo un acto humano que se integre en la totalidad de la vida intelectual y real del hombre, de la cual también brota la fe. La fe no es acto humano libre, mientras por su origen sea producto enteramente de la casualidad de circunstancias históricas de la vida. Quien desde la infancia se ha educado en la fe, debe decidirse alguna vez por sí mismo a confesar su fe. Si ese acto libre de fe no es una decisión caprichosa en la que se elija sin hacer escrutinio y sin exigencias, entonces el hombre tiene que poseer razones para esa decisión y debe poderlas justificar. Claro que, en todo ello, hay que distanciarse del modelo tradicional de fundamentación de la fe. La razón decisiva para la fe es la fuerza convincente —sin coacciones— del contenido de la revelación, que provoca el libre asentimiento; y eso se justifica al comprenderse que, a las palabras personales

de Dios que invitan a una comunión justificadora, liberadora, redentora y consumadora (y de eso se trata básicamente en la revelación), no puede uno responder sino abandonándose a esa palabra. No se trata de una decisión irracional, como vemos por el efecto humanizante que una vida marcada por esa revelación irradia a su alrededor, mostrándonos una manera de existir determinada por la razón. Mostrar estas cosas no puede hacerse sino con ayuda de la razón; en efecto, la razón es la facultad para argumentar de forma capaz de entablar comunicación y comunión, es decir, para presentar razones que aparezcan universalmente como convincentes o plausibles.

Si la revelación de Dios, en razón de su contenido y forma de presentarse, debe ser recibida por el hombre de una manera que se ajuste a su ser, el hombre deberá apropiársela después de haberla comprendido. Pero comprender no ha de entenderse en el sentido de ser determinado pasivamente, sino de un decidido comprometerse y entregarse, de un conceder espacio activamente que se deja determinar por lo que ha de comprenderse, de un apropiarse activamente del sentido que contiene. La facultad para esa manera de comprender es la razón humana. Por eso, la razón es un momento constitutivo de la fe en la revelación: Para llegar a ser un suceso en nuestro mundo, la revelación de Dios depende de la fe como acto de aceptación que asiente después de haber comprendido.

La fe no se agota en el acto de apropiarse —comprendiendo— la revelación, sino que abarca también la *praxis fidei*, la orientación práctica de todo el acto de vivir por esa oferta de sentido que hace la revelación. Para esta orientación que haga justicia a la realidad objetiva, la fe depende igualmente de la razón como ins-

trumento de acción responsable y encaminada a un fin.

Este requerimiento de la razón por parte de la fe en la revelación presupone que hay compatibilidad fundamental entre ambas magnitudes. Sin embargo, esto no excluye, como nos enseña la historia, que de hecho se pueda llegar y se haya llegado una y otra vez a contradicciones entre ambas, entre otras cosas porque la fe en la revelación puede rebasar sus fronteras. La fe en la revelación rebasa el ámbito de su competencia, cuando se inmiscuye en la autonomía de las realidades terrenas, sin ser competente para ello: por ejemplo, cuando se inmiscuye en la investigación de las ciencias naturales, en la investigación psicológica, sociológica o histórica, y en sus aplicaciones prácticas. La fe en la revelación no puede contradecir a esa utilización científica de la razón, que investiga la realidad experimentable en sus diversos ámbitos, presuponiendo un conjunto de relaciones de pura inmanencia histórica, y tratando de averiguar cuáles son las leyes propias de esa realidad y su aprovechamiento práctico, y progresando cada vez más en esa penetración cognoscitiva y práctica en el mundo, y permaneciendo siempre consciente de cuáles son sus propias limitaciones metódicas. No puede contradecirla, porque la fe en la revelación reconoce cierta autonomía en las realidades del mundo, y sabe muy bien que la tarea del hombre consiste en conocerlas, utilizarlas y plasmarlas[19].

Así que puede concebirse muy bien una coexistencia separada y pacífica de la ciencia y de la fe, entendimiento que se logra si la ciencia se limita conscientemente al conjunto de relaciones inmanentes del mundo y, dentro de ese marco, trabaja formulando sus propios plantea-

19. GS 33-37.

mientos, al mismo tiempo que la fe en la revelación se dedica a las relaciones del hombre con Dios y se guarda muy bien de entrometerse en el terreno que es competencia de las ciencias. Sin embargo, esta coexistencia, separada pero pacífica, no responde todavía a una pregunta de importancia vital, a saber, cómo es posible plasmar una vida marcada por la fe en la revelación en un mundo marcado por el pensamiento científico.

4.2.2. Desvirtuar las objeciones de la razón moderna

Ni la revelación ni la fe en la revelación pueden demostrarse racionalmente de manera compulsiva. La fe cristiana es, en lo más profundo, un acto de confianza en el amor redentor, reconciliador y consumador de Dios. La realidad que se afirma en esta fe, a saber, la voluntad salvífica de Dios —una voluntad libre e indeducible— de establecer una comunión entre Dios y el hombre, una comunión que sobrepase la vida y la muerte, no queda dentro del ámbito de los hechos comprobables empíricamente, ni pertenece a los momentos constitutivos de la realidad experimentable del mundo que apareciesen en un análisis, ni pertenece a las condiciones de posibilidad de la existencia humana, de las que el hombre pudiera hacerse consciente en una operación transcendental de su pensamiento; la fe no puede probarse con argumentos de razón. La fe puede únicamente fundamentarse en una experiencia de revelación, que permita salir al encuentro de esa voluntad salvífica de Dios, no deducible por argumentos tomados del mundo.

Ahora bien, si la fe en la revelación debe poder diferenciarse, aun para los de fuera, de la irracionalidad supersticiosa, entonces habrá que mostrar por lo menos

que la fe no afirma nada que la razón tenga motivos para impugnar, ni impugna nada que la razón tenga motivos para afirmar y reclamar. La responsabilidad y justificación de la fe exige en primer lugar que se desvirtúe racionalmente la crítica de que la fe es contraria a la razón; esto quiere decir que los «argumentos de razón» que se aducen contra la fe en la revelación deben desvirtuarse y eliminarse con argumentos que prueben lo contrario. Y esto, mediante el uso de la razón, sin echar mano de convicciones fundadas en la fe.

1) La comprensión moderna de la razón y su problemática. Hasta la edad moderna, la razón se entendió predominantemente como «razón receptiva», como facultad de aprehender receptivamente. Para esta manera de comprender la razón, la revelación no resultaba un cuerpo extraño. Pero, a diferencia de los tiempos que precedieron a la edad moderna, en esa edad hizo su aparición una comprensión de la razón que sentía que la fe en la revelación era una contradicción en sí misma, y la combatía por considerarla irracional. Según la comprensión típicamente moderna, la razón es una magnitud absolutamente autónoma, que rechaza toda limitación que se quiera introducir en su ámbito de competencia: una magnitud que se ha emancipado de la autoridad de todo lo tradicional, y que, tanto para el conocer como para el obrar, se deja guiar únicamente por aquellos principios, intelecciones y metas acerca de cuya validez y conveniencia puede ella llegar a un acuerdo en un diálogo libre de sujeciones; objeto de la razón es, para el conocer y el obrar humano, el mundo objetivable que se halla patente, el mundo que es la quintaesencia de la realidad en general. Con este concepto de la razón se aspira a desarrollar y asegurar lo verdaderamente hu-

mano mediante el alumbramiento de la autorrealización humana y mediante la liberación de las coacciones impenetrables. Mediante la pura autodeterminación, en la que la razón se presupone y se impone como sujeto, portadora y actora de la vida teórica y práctica, se aseguraría, por medio del dominio de la naturaleza, la supervivencia y mejora de la vida y, por medio del dominio de las estructuras sociales, el logro de la convivencia de la humanidad. El hombre se entiende a sí mismo como sujeto que construye y produce primero el mundo en general, y que no se debe a sí mismo ni debe su propia consumación a ninguna otra magnitud que no sea la propia autodeterminación.

Ni la posición de creador que reclama como sujeto ni la voluntad de poder del hombre, esa voluntad que construye y produce, y que gracias a la objetivación científica forma y plasma según sus intereses a todo lo que hay, se dejan cuestionar por las objeciones de la razón práctica, que trata de hacer responsable a la acción del hombre y pretender que dé cuenta de su conducta ante la humanidad futura y su mundo vital; sólo se dejan influir en la medida en que descubren algo que se halla al servicio de sus intereses inmediatos, o por lo menos no los perjudica.

Mientras la razón de la edad moderna, mediante su intervención cognoscitiva y activa en los ámbitos de la naturaleza y de la vida individual y social, parecía garantizar un progresivo acrecentamiento y mejora de los bienes vitales y de la vida individual y social, ese progreso no podía menos de confirmar tal uso de la razón. Pero, desde que el progreso ha incrementado de tal manera la capacidad humana de disponer que se han convertido en posibilidades reales la desolación de la naturaleza, las mutaciones irreversibles del hombre (técni-

cas de manipulación genética) y la destrucción del planeta Tierra como espacio vital del hombre, se ha ido viendo cada vez con más claridad, bajo la presión de los problemas de nuestro siglo (mencionemos la creciente inhospitabilidad —causada por el hombre— de la tierra, el consumo mayor de recursos no renovables, la carrera de armamento nuclear entre los grandes bloques antagónicos, la delincuencia masiva motivada políticamente, el endeudamiento y empobrecimiento de los países en desarrollo, y los problemas, que están apareciendo ahora, de los países industrializados, por ejemplo, el desempleo), lo problemático que es ese concepto típicamente moderno de la razón, pues esas consecuencias negativas son una tara que pesa sobre él. La razón objetivante, analizadora, constructora, pronosticadora, sistematizadora y controladora, que reprime su dependencia de la historia, de la tradición, del lenguaje y de la experiencia, y reclama su independencia y pura autodeterminación, se desenmascara ahora como violenta, despótica, autoritaria. El dominio y la voluntad de poder, marcan sus relaciones con el mundo y con el hombre. Se va comprendiendo cada vez más que los hombres están siendo arrebatados hacia una vida que se destruye a sí misma, si siguen adictos sin reservas a ese uso de la razón. La problemática reside en lo inevitable que es el uso de la razón, porque ese uso es necesario para sobrevivir, y en las consecuencias negativas que trae consigo su sobreestimación y absolutivización. Esta problemática se puede resolver únicamente si se cuestiona críticamente no sólo la voluntad de poder de la manipulación técnica, sino también y sobre todo el hecho de que el conocimiento racional de las ciencias y la absolutivización de dicho conocimiento revistan formas de poder.

2) Las objeciones más importantes de la razón moderna se refieren a la afirmación, implícita en la fe en la revelación, de que hay una magnitud que trasciende en su totalidad al mundo y que relativiza al hombre juntamente con el mundo abierto al conocer humano y transformado bajo la acción del hombre, y que no le deja ser «la totalidad»; además, la terrible exigencia de que exista una autoridad que, como «sustitutivo de la evidencia», convenza a la razón para que acepte con obediencia verdades misteriosas, y que de esta manera ponga a la razón, según parece, en una relación alienada con la verdad; parece asimismo que, al acentuarse la tradición como fuente de conocimiento, se impide la autodeterminación de la razón en el sentido de un puro «comenzar por sí misma»; y la sujeción a la historia, a determinados acontecimientos y personas, hace caso omiso, al parecer, de la relatividad de todo lo histórico; finalmente, se descubre también que las pretensiones de poseer la verdad y de comunicar la salvación con que se alza la fe en la revelación son fuente perenne de fanatismo e intolerancia.

Podemos renunciar aquí a enfrentarnos con la primera objeción, a saber, que la aceptación de una realidad trascendente al mundo sería *irracional*[20]. A fin de cuentas, la convicción que subyace a la objeción —a saber, que la realidad dada al hombre en su experiencia y que puede mostrarse universalmente en su condición de realidad dada, que está a disposición del conocimiento y de la conducta del hombre, es «la totalidad» de la realidad— no es una teoría verificable científicamente o que pueda ser repudiada como falsa por la ciencia; también esta convicción tiene el carácter de una cosmo-

20. Sobre esto informan en la serie «Biblioteca de teología» el volumen 7: O. Muck, *Doctrina filosófica de Dios*, y el volumen 15: J. Schmitz, *Filosofía de la religión*.

visión, con un estatuto cognoscitivo diferente al de la ciencia. El hombre no se ve obligado a aceptar esta comprensión de la realidad en virtud de una inteligencia universal y absoluta de su razón, como tampoco se ve obligado por ella a aceptar la fe. El que esa comprensión de la realidad se acredite o no como interpretación de la realidad total depende de hasta qué punto proporcione al hombre orientación para su vida, le ayude a comprender lo que le afecta, e induzca a una acción que no destruya sino que edifique, que no separe a los hombres entre sí sino que los reúna. La comprobación de que la razón humana tiene indiscutiblemente la tendencia a excluir de sí lo que «no le conviene», y que a eso lo descalifique como menos real, como irracional o como absolutamente nada, movió ya a Odo Marquard[21] a hablar de la «razón exclusiva». Por las desagradables consecuencias de que la razón deje a un lado, en todo ello, realidades importantes para la vida, porque no encajan en el estrecho concepto de la razón que ella tiene, y que abandone así la pretensión clásica de la razón de llegar hasta la totalidad, hizo que Marquard manifestara la sospecha de que la razón no suele darse cuenta en la mayoría de los casos de lo que excluye y rechaza y reprime, porque «no le conviene» aquello, y en cambio se da cuenta en los casos en que está dispuesta y se siente capaz de incluir, en que abre fronteras y deja que entre adicionalmente realidad, es decir, cuando es razón «inclusiva».

Ese mismo pensador formula esta tesis: «Más que en la razón exclusiva, lo razonable de la razón se hace patente en la razón inclusiva.» También Hans-Joachim Höhn[22] aduce razones convincentes para probar que el

21. O. Marquard, *Vernunft als Grenzreaktion.*

22. H.-J. Höhn, *Krise der Moderne, Krise der Vernunft.*

hombre moderno necesita una nueva apertura de la razón para todo aquello que el mundo le muestra y dice de sí mismo, esto es, para que el hombre salga de todo conocer y disponer objetivante y se abra al «sentido propio» de las cosas, personas y acontecimientos, ese sentido que sobrepasa toda significación racional orientada a un fin, y deje que le digan algo y se experimente a sí mismo como destinatario de una pretensión a la que él tiene que corresponder.

La razón moderna desterró del ámbito de lo racional o de lo razonable, por considerarla irracional, la fe en la revelación, por sus componentes de autoridad, misterio, tradición, historia y pretensión de absolutividad. Teniendo a la vista la discusión sobre la racionalidad que ha surgido en nuestros días, se plantea el problema de si esos anatemas y exclusiones brotan realmente de ideas racionales necesarias, o de si lo razonable de la razón no se transparentaría mejor si la fe en la revelación se incluyera en la razón.

Una objeción decisiva contra la fe en la revelación se refiere a la apelación que ésta hace a la *autoridad* divina. La circunstancia de que, en este punto, la vigencia de la autoridad sustituya al juicio propio, ha conjurado en la edad moderna la oposición entre la fe, basada en la autoridad, y el uso de la propia razón. La crítica de la revelación se dirige principalmente contra la manera como la autoridad entra en juego en el marco de aquella comprensión de la revelación basada en la teoría de la instrucción, la cual entiende la autoridad como instancia que garantiza las verdades de la fe no evidentes en sí mismas, constituyéndose entonces la autoridad en una especie de sustitutivo de la evidencia. La autoridad divina, que se fundamenta primariamente en la dependencia óntica que la criatura tiene con respecto de su

Creador, desempeña entonces la función de motivo para la voluntad, a fin de que ésta acepte como verdaderos los misterios revelados; la autoridad se contrapone entonces, como cosa distinta, a la verdad; y no se realza como autocomunicación de la realidad y la verdad divinas, incluso para el oír y entender humanos, ni como autoridad que quiera imponerse a la razón. La razón moderna, que está determinada por la idea de la autolegislación y con ello por la pretensión de hacer una reconstrucción perfecta de toda verdad a base de la razón, no quiere dejarse persuadir ni coaccionar con respecto a la verdad; quiere apropiarse, ella misma, la verdad, convencerse a sí misma de ella. Cuando la verdad, sencillamente, está fundamentada sólo de manera autoritativa y es aceptada sin más, hay a los ojos de la razón moderna una relación alienada con respecto a la verdad. La razón moderna rechaza el papel del alumno a quien le enseñan cosas; la razón moderna se siente en el papel de «juez constituido como tal» (Kant). En la historia ulterior de la filosofía moderna se ha puesto en tela de juicio esa comprensión autónoma de la razón, que asigna a ésta una posición por encima de la historia, posición desde la cual ella, por su propia capacidad, trata de apoderarse reflexivamente de la verdad: Se ha visto que esa comprensión de la razón es abstracta y no histórica. Principalmente la discusión en torno a la hermenéutica, en torno a la doctrina del comprender, que se esfuerza por hacer comprensible lo incomprensible (por ejemplo, textos en lenguas extranjeras o textos antiguos), hizo ver con claridad que el proceso del conocimiento tiene, probablemente, mucho que ver con la autoridad. La autoridad no es sencillamente la parte contraria y enfrentada con la razón, sino que es también fuente de verdad y tiene un componente cognoscitivo. Es mérito de Hans-

Georg Gadamer haber recalcado de nuevo esto, a pesar de toda la difamación de que ha sido objeto la autoridad. Para él, la autoridad rectamente entendida no se basa «en un acto de sumisión o de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento o de conocimiento, a saber, del conocimiento de que el otro es superior a uno mismo en juicio y comprensión, y que por tanto su juicio tiene preferencia, es decir, prima sobre el propio juicio... La autoridad se basa en el reconocimiento y es, por tanto, un acto de la razón misma, la cual, consciente de sus propios límites, confía en que otros tienen una comprensión mejor»[23]. Es también importante la referencia que hace este pensador a que «lo que dice la autoridad, no es arbitrariedad irracional, sino que en principio puede ser entendido como evidente»[24]. Invocando a Gadamer, describió Eugen Biser el proceso del conocimiento como un acontecer «en el que la verdad recorre tres estadios diferentes, que al principio y al final tiene casi el mismo sentido»: el de la «fascinación» inicial, «que procede de la verdad que aparece como prometedora, y que al principio se sospecha más bien que se comprende realmente»; el del «ensombrecimiento», en el que esa verdad aparece como «extraña», como la que ya no ejerce el atractivo de la fascinación, sino como inexorablemente exigente y acuciante, y que mediante el esclarecimiento del concepto, su salvaguardia con argumentos y su aplicación, «insiste en la consumación» de lo que ella ha puesto por obra; y el de la «conformidad», el de la eclosión decisiva de la verdad. Por cuanto en el estadio intermedio la verdad surge «en forma de exigencia autoritativa»,

23. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 263s; véase B.J. Hilberath, *Theologie zwischen Tradition und Kritik*, 202-211.

24. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 264.

aparece en él la autoridad como «la compulsión que brota de la necesidad de la verdad, y la verdad aparece como la razón luminosa de la autoridad»[25]. Pero si la autoridad se halla así al servicio de la verdad, entonces la afirmación de que entre la autoridad y la razón existe oposición de principio no es una comprensión racional necesaria, sino un prejuicio. En lugar de la oposición puede surgir una cooperación mutua, una relación de crítica recíproca; de hecho, no debe olvidarse que la autoridad puede ser y es muchas veces fuente de prejuicios.

La crítica de la revelación se dirige principalmente contra la revelación porque ésta se entiende como comunicación de *misterios* (en plural), que aun después de la revelación siguen sin ser evidentes; es decir, por su esencia intrínseca no pueden ser penetrados por la razón. La crítica, según la comprensión corriente, entendía por misterio lo que es objeto de la fe, y por verdad penetrable lo que es objeto del saber. El misterio aparecía como concepto antitético de la razón, como cosa irracional, con la que la razón no tiene nada que ver. Pues para ella no hay más que la alternativa: una cosa o es claramente penetrable, y puede integrarse en el horizonte de comprensión y en los principios de la razón humana, o es algo que no concierne a la razón, con lo que ella no tiene nada que hacer, y sobre lo que ella nada puede decir. ¿Se ve obligada la razón, por motivos evidentes, a dar este paso? ¿Se halla realmente el misterio frente a la razón como algo extraño y que no tiene relaciones con ella? Para cuestionar el carácter negativo del misterio como concepto antitético de lo inmediatamente experimentable por la razón humana, de lo pe-

25. E. Biser, *Glaubensprobleme*, 19ss.

netrable racional y conceptualmente o de lo intrínsecamente evidente, y para hacer ver el valor positivo del misterio, E. Biser invita a reflexionar sobre dos cosas: la insinuación que nos hace la palabra griega que significa verdad, y el papel que representa el correspondiente límite del conocimiento en el proceso del conocer[26]. La palabra griega *a-letheia* significa etimológicamente «no ocultamiento» y entiende, según esto, la verdad como algo que ha salido del ocultamiento (que es lo contrario de la verdad). «Solamente porque hay misterio hay también verdad, porque sólo puede *salir del ocultamiento* lo que se halla *oculto*» (ibíd., 26). Y, así, la razón humana se esfuerza incesantemente por ir desplazando cada vez más lejos la barrera que se le opone al conocimiento de lo que todavía sigue oculto, siendo lo que todavía sigue oculto el reto permanente para que ella siga investigando. La apertura indefinida e ilimitada de la mente humana en el conocer y en la libertad, esa apertura que es cosa del hombre, le permite trascender todo lo dado, e inquirir y sobrepasar en sus inquisiciones todo contenido declarable e incluso a sí misma, desempeñando lo que todavía está oculto no sólo el papel de residuo que todavía no se sabe, sino también el de condición de posibilidad para el dinamismo abierto de la mente humana. Esta relación entre el misterio y la razón adquiere peso allá donde se entiende dialécticamente la relación entre la razón y el objeto. Esta perspectiva surge, según Kant, en el contexto del descubrimiento de la historicidad de la razón. Richard Schaeffler[27] describe así esta relación, entendida dialécticamente, entre la razón y el objeto: En el proceso del conocimiento, «se presupone ya una determinada fisonomía de la razón (posición), cuando

26. Ibíd. 22ss.

27. R. Schaeffler, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 31.

un determinado contenido paradójico de esa razón aparece como "escándalo y locura" (negación). Pero, como el contenido paradójico se impone de manera tan ineludible a esa razón que no puede ser descartada sencillamente como apariencia engañosa, se quiebra en él la fisonomía que hasta entonces tenía la razón que no pudo comprender adecuadamente este contenido (negación de la negación). Y de ese derrumbamiento brota una nueva fisonomía de la razón, que comprende como expresión necesaria de su propia caducidad todo juicio negativo que ella había emitido antes sobre el objeto (deposición de la negación hasta convertirla en momento del movimiento dialéctico)». En semejante proceso del conocimiento, la razón es «informada» en el sentido más verdadero de la palabra, es decir, es puesta en una nueva forma, en la cual es capaz de captar al objeto.

Esta relación de referencia entre lo oculto y la razón humana puede romper la oposición, aparentemente irreconciliable, entre el misterio de la revelación y la razón; por consiguiente, la oposición no se puede ya seguir manteniendo como comprensión necesaria de la razón. Y eso tanto menos cuanto que, según la comprensión que la teología actual tiene de la revelación, el misterio de la revelación[28] no consta de un número cualquiera de misterios que se impongan a la razón humana como contenidos no discutibles, sino que es un misterio fundamental del que se siguen todos los demás, y que desde luego tiene un doble aspecto: Se trata, en primer lugar, del Dios incomprensible como el misterio por excelencia, y, en segundo lugar, de la autocomunicación de ese Dios a los hombres, la cual participa del carácter de incomprensibilidad que tiene ese Dios que se co-

28. A propósito de lo siguiente, véase: K. Rahner, *Misterio*; véase también W. Kasper, *Revelación y misterio*, en *Teología e Iglesia*, 187-203.

munica, y que ella misma obra e «informa» al hombre para que él pueda recibir esa autocomunicación. A diferencia de todas las realidades objetivas finitas, todavía no sabidas, lo peculiar de ese misterio de la revelación consiste en que, incluso en la revelación, no deja de seguir siendo un misterio; pero así precisamente es como ese misterio puede ser el impulso inacabable de la razón que tiende hacia la verdad: de la razón a la que da infinitamente que pensar. Lo que parece una paradoja que Dios se dé a sí mismo y siga teniendo el carácter de misterio, es algo que no puede ser comprendido por el conocimiento científico objetivante, pero sí por el acto de conocer personal que no tiende a penetrar sino que «reconoce» la peculiaridad del otro —del Dios incomprensible— afirmada en el amor. Este reconocer, por ser fe comprensiva, aceptación activa y que asiente pensando, es momento constitutivo del proceso y de la realidad en que se da realmente la revelación en nuestro mundo. A la razón no se le impide el acceso al misterio de la revelación; antes al contrario, la revelación está dirigida al hombre racional y le da que pensar.

Otra objeción se dirige contra la fe en la revelación como expresión de la *inmadurez* del hombre que todavía no ha aprendido a pensar por sí mismo, y como medio para mantener al hombre en ese estado de inmadurez. La teología y la práctica de la Iglesia han contribuido lo suyo a suscitar esta impresión. Todavía el concilio Vaticano I acentúa muy marcadamente la total dependencia de Dios en que el hombre, como criatura, se halla y la total sumisión de la razón humana a Dios, y formula el anatema contra todo el que afirme que la fe no puede ser impuesta obligatoriamente por Dios[29]. Semejante

29. DS 3008, 3031; Dz 1789, 1810.

interpretación de la fe en la revelación tiene que tropezar con incomprensión y resistencia en una época que muestra una nueva comprensión del hombre como ser dotado de libertad y el hombre desarrolla una nueva relación consigo mismo y con su acción: relación que brota de su capacidad para elegir por sí mismo los fines y los caminos de su actuación (libertad de elección), y para poner en práctica los fines y los caminos elegidos (libertad de acción), y para determinarse a sí mismo en lo que respecta a su propio ser (libertad de ser), en una época en que la libertad se ha convertido en el signo de la autocomprensión humana y en la que el hombre se ha acostumbrado a plasmar su propio mundo circundante y a tomar decisiones sobre sí mismo, mediante su propia actuación libre. Esto tiene consecuencias para la comprensión de la autoridad. En la relación mutua de dos seres libres no basta, para que la autoridad tenga poder de obligar, una relación de dependencia irreversible que exista sólo por la naturaleza; para ello hace falta un acto de libre reconocimiento y de confianza por parte de quienes son conducidos y una competencia objetiva y referenciada personalmente de la conducción. En este punto no hay nada que objetar contra la reflexión sobre la libertad humana original, ni contra la lucha por imponer el derecho de la libre autodeterminación en el plano político, jurídico, social, económico, científico, cultural, religioso o privado. Pero lo que hay que criticar es que la incondicionalidad de la libertad humana se interprete como absolutividad, como independencia con respecto a todo lo previamente dado, y que la realización de la libertad se deje conducir por esa idea de plena autodeterminación, en la cual todas las demás cosas con las que el hombre se relaciona conociendo y actuando —sean propiamente cosas o bien personas—

tengan valor únicamente si conducen a la autorrealización del hombre. Se comprende que con tal interpretación de la libertad humana se rechace como irracional la fe en la revelación. Sin embargo, en la filosofía moderna se ha corregido muchas veces esa comprensión de la libertad, según la cual el hombre está únicamente a merced de sí mismo, tanto en la determinación de lo que él quiere ser personalmente, y de lo que él quiere que sea la convivencia humana y el futuro humano, como en la realización de esos fines fijados. Y se ha corregido haciendo referencia al ser puramente formal de la incondicionalidad de la libertad, reflexionando sobre la constitución histórica, interpersonal e institucional de la libertad, o mediante una reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la libertad[30]. La cuestión decisiva sigue siendo: ¿Es posible la libertad como autoconstitución del sujeto humano o únicamente como posibilitada por otra libertad? El hombre se experimenta en muchos aspectos como producto de lo que no es él mismo, como producto de la naturaleza, de la historia, del mundo circundante, etc. Lo que a él le caracteriza es que puede adoptar distancia con respecto a ese «producto», puede reflexionar sobre él, puede relacionarse con él, tiene que vérselas con él; para decirlo con otras palabras: está confiado, como totalidad, a sí mismo. Esta facultad de autodeterminación es la condición del verdadero ser del hombre. Hermann Krings[31] mostró, mediante reducción trascendental (por el método de la reducción conceptual y lógica de una cosa dada a una cosa no dada, sin la cual la primera no puede concebirse co-

---

30. Breves visiones de conjunto en el artículo *Freiheit* (libertad) de H. Krings en *Staatslexikon* II, 696-704, y de Th. Pröpper en DCT I, art. *Libertad*.

31. *System und Freiheit*; ídem, *Dios*; véase Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 96-106.

mo posible) que la libertad, concebida como condición del ser del hombre, significa autodeterminación que está caracterizada por la incondicionalidad trascendental frente a todos los momentos de la determinación de las acciones empíricas. La incondicionalidad de la libertad trascendental fundamenta la capacidad para adoptar distancia y sobrepasar todo contenido finito efectivo de una determinación o de una acción; pero la libertad sólo llega a ser real cuando determina una acción real y su contenido; la libertad, para su realización, depende de algo de lo que ella misma no puede responder. El rango de su verdadero ser sí misma depende del rango del contenido por el que ella se decide. Si la norma para su realización no puede ser sino ella misma, si no ha de estar determinada extrínsecamente, entonces el contenido que conviene a la libertad debe estar determinado, también él, por la libertad. Ahora bien, como lo que se realiza es, al mismo tiempo, lo que primeramente hace que su realidad sea posible como libertad en general, habrá que afirmar: «La libertad se da a sí misma, suprema y primariamente, un contenido por el hecho de afirmar otra libertad. Tan sólo en la decisión con respecto a otra libertad, la libertad se pone a sí misma según su plena forma»[32].

Puesto que el reconocimiento mutuo de diversas libertades se realiza mediante acciones concretas, y en ellas se realiza sólo imperfectamente, esto nos remite a la idea de una libertad que, como unidad del incondicional abrirse y de la plenitud no mediatizada de contenido, es incondicional en su aspecto formal y en su aspecto material, y en esa medida es absolutamente perfecta: la idea de Dios. De esta manera, la idea de Dios,

32. H. Krings, *System und Freiheit*, 174.

concebida como autoridad de la libertad y como lo que hace posible la libertad humana, puede romper la oposición aparentemente irreconciliable entre la autoridad de la revelación y la razón en cuanto autodeterminación; se compagina tanto con la conciencia de libertad que el hombre posee, como con el testimonio cristiano acerca de la autocomunicación de Dios. Jesucristo, en quien esta autocomunicación de Dios alcanza su punto culminante e insuperable, interpreta de tal modo con su vida la autoridad de Dios, que esa autoridad no aparece en competencia con la libertad del hombre, sino como razón y garante de la misma, por cuanto la obediencia de Jesucristo hacia Dios tuvo como consecuencia su independencia con respecto a otras autoridades: la libertad de Jesucristo con respecto a la familia, la parentela y el mundo circundante, con respecto a las leyes de la religión dominante y a la autoridad de las Sagradas Escrituras, con respecto a lo que esperaban las personas piadosas y las masas, más aún, con respecto a la angustia ante la muerte.

La revelación es también, de esta manera, un reto lanzado a la contradicción de la razón moderna, y lo es no llegando directamente, de manera inmediata, a cada individuo concreto, por decirlo así, como irradiación sobrecogedora de lo divino, una irradiación de incuestionable certidumbre, sino como algo *comunicado históricamente* de varias maneras: mediante el testimonio de los que fueron testigos oculares y auriculares de los acontecimientos históricos de la revelación; mediante las Sagradas Escrituras en las que se condensó el testimonio de ellos; mediante la comunidad de fe, que vela por la conservación incontaminada y la interpretación correcta de las Escrituras. De esta manera, el acontecimiento revelador que tuvo lugar *in illo tempore* —deter-

minado a su vez por el patetismo de lo nuevo y que acerca a Dios, que manifiesta lo nuevo (Is 42,9), que regala un corazón nuevo y un espíritu nuevo (Ez 26,26), que hace nuevas todas las cosas (Ap 21,5)— se comunica como presente vivo. Hay dos cosas que aquí escandalizan: la sujeción obligatoria del hombre a la tradición y la validez universal de algunos acontecimientos históricos que únicamente se pueden transmitir por tradición.

La edad moderna ha desarrollado una nueva relación del hombre con la tradición y considera la ruptura con lo tradicional como su punto permanente de partida. Esto se halla íntimamente relacionado con el hecho de que la edad moderna entiende la tradición como sujeción gravosa del hombre al pasado, como quintaesencia de los prejuicios que impiden pensar libremente sobre la realidad de las cosas, como constreñimiento hacia atrás que se opone a la orientación de la edad moderna hacia el futuro. Por eso, al principio de la tradición se le contrapone el principio de la razón autónoma que, sin mediación histórica, quiere estar inmediatamente presente como ella misma y quiere comenzarlo todo completamente de nuevo, sin reconocer como sujeción previa nada pasado y presente. Y, así, la edad moderna, frente a la fundamentación de la existencia humana por la tradición, propone la fundamentación de la existencia humana por la autodeterminación de la razón; por amor de la verdadera humanidad, se exige la ruptura con la tradición. La edad moderna debe sus progresos al hecho de que abandonó la tradición en favor de la razón. Puesto que la tradición se concibe como obstáculo para la razón libre o para la libertad razonable, se llega a la oposición irreconciliable entre la razón y la tradición.

Ahora bien, ¿es realmente razonable esta visión de las relaciones entre la tradición y la razón? ¿Es una idea

que brota necesariamente de la razón, de forma que tampoco la revelación, que se transmite por tradición, sea digna de ser tenida en cuenta y, por ser irracional, deba quedar al margen de toda consideración? La idea de una razón crítica, ¿será la antítesis radical de la tradición? El logro positivo de la ilustración es, indudablemente, haber entendido que las tradiciones tienen que consentir que se las interrogue en cuanto a su racionalidad y su humanidad; pero la afirmación lanzada por la ilustración de que la razón y la tradición son opuestas no soporta un examen crítico. El sujeto humano no es señor de sí mismo en el sentido de que pueda liberarse a sí mismo de todo lo recibido y de toda tradición y, con un radicalismo revolucionario, pueda comenzar por completo desde el principio. Ese comenzar totalmente desde el principio fracasa por la finitud del hombre. En la filosofía de nuestro siglo, la tradición ha recibido nueva atención; bastará mencionar aquí los nombres de Heidegger, Gadamer, Pieper y Krüger. En efecto, no se puede impugnar la tradición, porque es un hecho que tiene importancia constitutiva para el ser del hombre[33]. El hombre no se crea a sí mismo ni en el aspecto biológico ni en el aspecto cultural; el hombre no es una existencia que sea fruto puramente de la naturaleza, sino que es una existencia condicionada tradicionalmente. Lo que diferencia al hombre de todos los demás seres vivos es que él es «capaz de tradición» y llega a serlo cada vez más, es decir, que el hombre llega a ser capaz de acopiar y transmitir experiencias que han tenido éxito para la supervivencia, invenciones y habilidades que hacen la vida más fácil y más digna de ser vivida, ordenamientos sociales y saber, de conservar el pasado y hacer-

33. Véase J. Ratzinger, *Teoría de los principios*, 98-108.

lo fructífero para dominar las tareas que el futuro impone al presente, de lograr progresos; para decirlo con otras palabras: de existir históricamente. Lo tradicional que vive en la humanidad constituye la condición de posibilidad, una condición que no se puede anular, que apriorísticamente es por completo casual, pero que *a posteriori* es necesaria, la condición de posibilidad —digo— de la comprensión que el hombre tiene del mundo y de sí mismo en la sociedad comunicativa. «Sin tradición no hay historia, sin historia y tradición no hay ser del hombre que se eleve por encima de lo biológico»[34]. Por cuanto el ser del hombre se halla ineludiblemente inmerso en los contextos de la tradición, M. Seckler habla de un «destino» del hombre, en el sentido de valoración neutra: la tradición designa «una realidad efectiva inmutable y constitutiva del existir humano», lo cual tiene como consecuencia el que «la lucha por el poder y el derecho de lo que, sin nuestra cooperación, influye sobre nosotros desde el pasado, enriqueciendo y poniendo en peligro, gravando o liberando..., pueda desarrollarse únicamente dentro de esa constante»[35]. El valor positivo que la tradición posee para el hombre queda reflejado en el hecho de que constantemente se intenta romper la tradición (mediante el destierro, la tortura del aislamiento, etc.) para aislar a los hombres de sí mismos, para hacerles perder su apoyatura y poder disponer de ellos, o inversamente, mediante el cultivo consciente de la tradición, se trata de conservar la identidad humana o aprovechar incluso la tradición como potencial de protesta de los oprimidos y hacer sentir subversivamente sus efectos en las estructuras de poder de una sociedad.

34. M. Seckler, *Tradition und Fortschritt*, 13.
35. Ibid. 9.

Sin embargo, hay dos razones por las que el hombre no puede adoptar una actitud incuestionada y claramente positiva ante la tradición y abandonarse a ella. El ser del hombre tiene su dignidad en la autodeterminación. El hombre adquiere de la tradición ese ser, pero a su vez, como libre ser del hombre, lo adquiere únicamente contra ella, en confrontación responsable con ella. La otra razón está relacionada íntimamente con el carácter ambivalente de la tradición: junto al hecho de que la tradición fundamenta la humanidad, no debemos olvidar que la tradición la pone también en peligro y que en ella se hallan mezclados lo que fundamenta y lo que destruye (lo que deshumaniza). Esto exige una relación crítica con la tradición.

Por eso mismo la tradición y la razón no se excluyen sino que se incluyen mutuamente; se condicionan la una a la otra. Y, así, la razón pensante necesita el lenguaje; pero este último no es creación nueva de la correspondiente razón de cada individuo, sino que es algo que se recibe por tradición, y a través del lenguaje nos hablan las experiencias, las intuiciones y los progresos del pasado. Por otro lado, la tradición tiene necesidad de la razón, porque no es algo que se realice físicamente, sino que necesita la afirmación, la captación y el cultivo; en una palabra, necesita la conservación, que es un acto de la razón y que, como tal, llama menos la atención que la innovación planeada[36]. En virtud de esta relación de condicionamiento mutuo, es irracional el que alguien piense que puede sustraerse a su obligación de formarse un juicio crítico; pero es igualmente irracional el que alguien no esté dispuesto a confesar la dependencia que tiene de la tradición. No es razonable —es decir, confor-

36. Véase H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 264-266.

me a razón— la tradición fijada autoritariamente, sino la tradición controlada críticamente y que ha sido apropiada. La razón se inserta en un determinado lugar en el acontecer de la tradición; no comienza, ni mucho menos, en sí misma, sino en algo que está antes que ella, y con lo cual debe relacionarse de manera crítica y responsable. Esta crítica recordación y conservación de tradiciones es presupuesto necesario para la supervivencia de una sociedad humana[37]. La razón humana no es ni pura receptividad ni pura espontaneidad ni tampoco pura invención; su actividad se realiza en un conjunto armónico entre don anterior y apropiación e innovación constructiva. Por eso podemos afirmar que la autonomía de la razón se fundamenta en la capacidad para hacer crítica de la tradición, pero la conseguimos gracias a la capacidad para tener tradición y tradiciones; la autoridad de la razón nace de la crítica, para la cual la libera y a la cual la obliga la autoridad de la tradición.

De este modo la oposición, afirmada abstractamente, entre la tradición de la revelación y la razón puede verse sustituida por una relación de participación con crítica mutua. La tradición de la revelación se diferencia sin duda de las restantes tradiciones humanas, pues hace valer su derecho a que, en sus formas de expresión, se encuentre la autocomunicación de Dios como el acontecer necesario para la salvación de los hombres de todos los tiempos, y como acontecer que no admite superación. Mientras que está a la libre disposición del hombre el sobrepasar críticamente, desarrollar de manera ulterior o —en un caso límite— llegar incluso a rechazar el contenido que se expresa en las demás tradiciones humanas, porque ese contenido, por ser obra

37. Véase L. Kolakowski, *Vom Sinn der Tradition.*

finita del hombre, no es insuperable, frente a la tradición de la revelación el hombre no puede abrigar la intención de sobrepasar su contenido y desarrollarlo ulteriormente; dicho contenido tiene que conservarse y permanecer como lo que es. Sin embargo, aun la tradición de ese contenido es sólo una tradición viva en el acto de la apropiación, de la traducción al correspondiente presente y de la renovación de las formas de expresión[38]; de ahí se sigue, entonces, que la fidelidad a la tradición no se identifica con el aferrarse a una expresión eventual de la misma. Hace falta una razón crítica que examine críticamente la conveniencia de las eventuales formas de expresión y también de la vida.

¿Cómo podrá eliminarse el reproche de irracional que la razón moderna formula contra la fe en la revelación, dado que esta fe afirma una significación única e indeducible de personas y de acontecimientos históricos, por ejemplo, de la persona de Jesús, de su encarnación, de su muerte, de su resurrección, etc.? Este conflicto entre la revelación y la razón nace del presupuesto original y de la forma como trabaja la razón histórico-crítica, que no quiere que le den previamente por medio de una narración la imagen del pasado, como se le ha dado, sino que quiere formársela ella misma, mediante una reconstrucción histórica efectuada con una valoración crítica de las fuentes. Su punto de partida es una determinada comprensión del proceso histórico, hecha posible mediante un estudio crítico de las fuentes y un juicio crítico: la hipótesis de la homogeneidad de todo acontecer (analogía); en todo ello, la comprensión actual de la realidad se hace determinante y normativa para la realidad del pasado (lo que hoy día no es posible, no fue

38. Véase W. Kasper, *La tradición como principio del conocimiento teológico*, en *Teología e Iglesia*, 94-134.

posible tampoco antes). Sobre esta base, la razón histórico-crítica trata de poner en relación unos acontecimientos históricos con otros semejantes, trata de hacer que se comprendan por el contexto vital, por las condiciones psíquicas, sociales, económicas y políticas (correlación). Frente a esto, la fe en la revelación permanece en la singularidad sin analogías de determinados acontecimientos históricos, que se explican por una actuación divina indeducible. En virtud del principio de analogía y del principio de correlación, la razón histórica interpreta necesariamente como immanentes todos los acontecimientos históricos; por el contrario, para la fe en la revelación se hace accesible en determinados sucesos históricos algo que hasta entonces había sido inaccesible en el mundo.

¿Se puede resolver este conflicto? Walter Kasper ha señalado que la revelación histórica de Dios tan sólo se comprende adecuadamente «en el marco de la dinámica total de la historia», y por cierto de la «única historia real (que se está superando constantemente) de nuestra realidad, en la que en determinados lugares suceden nuevos comienzos mediante un salto cualitativo», para decirlo con otras palabras: dentro del «contexto de un orden cósmico evolutivo»[39]. Gerd Theissen ha realizado un minucioso ensayo de reflexión a fondo sobre el conflicto entre la revelación histórica y la conciencia moderna, recurriendo a categorías centrales de una cosmovisión evolucionista al material experimental de nuestra época con el fin de proyectar nuevos modelos teológicos que permitan llegar a un entendimiento[40]. El mencionado pensador interpreta la revelación de Dios en Jesús y en sus obras como una «mutación» del existir humano;

39. W. Kasper, *Offenbarung Gottes in der Geschichte*, 65.
40. G. Theissen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, 111-162.

esta categoría ofrece, por un lado, la posibilidad de considerar a Jesús como fenómeno históricamente relativo, porque hay muchas y muchas clases de mutaciones, pero ofrece al mismo tiempo la oportunidad de representarse la posibilidad de algo fundamentalmente nuevo, porque las mutaciones son saltos que se elevan por encima de lo que existía hasta entonces[41]. Para describir la fisonomía fundamentalmente nueva del existir humano —a saber, Jesús—, el mencionado pensador utiliza el principio de selección y caracteriza lo nuevo como «protesta contra la presión de la selección»; esto quiere decir que, en lugar de los procesos orientados a la selección que se dan en la naturaleza y en la historia, aparece el principio de solidaridad: la solidaridad con los débiles. En esta solidaridad se revela Dios[42]. Finalmente, interpreta él a Jesús y su obra como realización de una «adaptación» permanentemente válida a la realidad central, a la que también nosotros hacemos justicia únicamente mediante la participación en la forma de vida de Jesús[43]. El testimonio bíblico de la revelación no emplea, como es lógico, estas categorías modernas; sin embargo, Theissen nos hace tener en cuenta que en ese testimonio hay siempre enunciados que señalan en esta dirección[44], por ejemplo, cuando designa a Jesús como una «nueva forma de vida» (como hombre nuevo, en cuya imagen hemos de transformarnos nosotros; 1Cor 15,44ss), forma de vida en la cual «se supera la conducta biológicamente preprogramada» (Gál 5,14s), y que está más en consonancia con Dios que todas las formas de vida que han existido hasta entonces (Jesús como imagen fiel de Dios:

41. Ibíd. 114, 136-143.
42. Ibíd. 114, 143-151.
43. Ibíd. 114, 151-162.
44. Ibíd. 135s.

2Cor 4,4). Este ensayo muestra, por lo menos, que el conflicto entre la revelación histórica y la conciencia moderna no es un conflicto insuperable.

No en último lugar, la crítica de la revelación ha protestado contra la fe en la revelación porque esta fe, al pretender ser la transmisora de la verdad y de la salvación, ha conducido una y otra vez a la *intolerancia y al fanatismo*, los cuales perturban sensiblemente la convivencia humana. El creyente, que cree haber encontrado en la revelación la razón de su vida, siente cuestionado el fundamento de su vida y se siente amenazado cuando otros no aceptan esa revelación y con ello la cuestionan. Ante esa amenaza, cae en la tendencia harto humana de imponerse a sí mismo de la manera usual: quitarle al otro la estimación, hacer ver que es injusto, arrebatarle su influencia, amordazarle o incluso eliminarle. En esta voluntad de imponerse a sí mismo por todos los medios, reside la razón de la intolerancia y del fanatismo.

Sin embargo, todo eso no se compagina con la fe cristiana, aunque aparezca una y otra vez en la conducta de los creyentes. En esta revelación se trata del acercamiento de la realidad creadora, justificadora, reconciliadora y consumadora de Dios, la cual invita a la comunión universal con Dios y con todos los hombres; ahora bien, la aceptación creyente de esa revelación es, de nuevo, un don de Dios, sobre el que ningún hombre puede disponer. Si la revelación de Dios resplandece o no, con su sentido y con su absoluta validez, en la vida de una persona, eso no está en manos de los testigos de la fe, eso no pueden determinarlo ni hacerlo ellos mismos, sino que deben dejárselo a la acción de Dios, una acción que está oculta para ellos y de la que no pueden disponer. Lo que pueden hacer es, mediante el testimonio de su vida, invitar a los no creyentes a que se

pregunten si esa revelación no podría dar también sentido a su vida. Ése es el único camino adecuado al contenido de esa revelación: el camino que también Jesús recorrió. Él no se sentía llamado a juzgar sino a salvar; él traía a los hombres la oferta de Dios, y renunciaba a toda coacción interna o violencia externa, y alababa a Dios, su Padre, por la fe que había encontrado en algunas personas; en el cumplimiento de esta tarea no se dejó arredrar por la violencia, ni se sustrajo al destino de una muerte cruel, un destino que le impusieron sus adversarios; pero Jesús se negó a ser el enemigo de los que creían que tenían que ser sus enemigos; renunció a todo intento de imponerse a sí mismo, dejando siempre su honor en manos de Dios. Y en todo ello estaba sustentado por la confianza en Dios que da vida a los muertos.

La fe que responde a esta revelación de Dios, no puede comportarse con intolerancia o fanatismo; cuando tropieza con incomprensión, rechazo o incluso hostilidad, no tiene otro camino que el del seguimiento de Jesús en su cruz. Cuando esa fe se comporta de hecho con intolerancia y fanatismo, entonces la razón crítica está llamada a protestar.

4.2.3. Posibilidades de verificar la fe en la revelación[45]

La prueba de la credibilidad de la revelación cristiana tiene que tener en cuenta el giro moderno que considera al hombre como sujeto, giro según el cual el

---

45. Sobre esta sección, véase W. Joest, *Fundamentaltheologie*, § 5, 101-134; M. Kehl, *Hinführung zum christlichen Glauben*, cap. 5, 143-170; Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 106-127; J. Werbick, *Versöhnung durch Sühne?*; G. Greshake, *Erlöst in einer unerlösten Welt?*; K. Hilpert (dir.), *Selbstverwirklichung*; H.-J. Höhn, *Glaube im Diskurs*; ídem, *Krise der Moderne, Krise der Vernunft*.

hombre no se entiende ya a sí mismo como simple miembro, aunque sea el más excelente, de un orden cósmico previamente dado, sino «como fundamento aprioristicamente racional y empíricamente sensible del conocer objetivo, del actuar y del producir, y así de todo aquello que obligatoriamente debe tener vigencia como realidad y verdad»[46]. Se trata de integrarse positivamente en esta reorientación del hombre y en el interés fundamental del hombre por sí mismo y por el logro de su vida como ser individual y miembro de una sociedad, sin abandonar la fe en la revelación ni acomodarla hasta su propia disolución. Esto se halla justificado teológicamente, porque Dios se determinó a sí mismo libremente como Dios de los hombres, y mediante su libre autocomunicación quiere él ser contenido, centro y meta de la existencia humana en el mundo. Por consiguiente, el comprometerse con el giro antropológico no está en contradicción, ni mucho menos, con la esencia de la fe cristiana en la revelación.

Antes de adentrarnos en el problema sobre la prueba y confirmación de la práctica de la vida marcada por la fe en la revelación, indiquemos al menos dos ensayos que, partiendo de la necesidad que tiene el hombre de salvación, quieren mostrar la credibilidad de la revelación. En el horizonte de la pregunta del hombre que interroga acerca de sí mismo y del sentido de su propia vida, Paul H. Welte emprende la tarea de desarrollar filosóficamente la necesidad que el hombre tiene de salvación y su anhelo de conseguir dicha salvación, y quiere hacer comprensible y digno de crédito el hecho de que la revelación cristiana es lo que el hombre ha buscado siempre: la satisfacción de su necesidad de salvación,

46. A. Halder, en *Staatslexikon* I, Friburgo de Brisg. 1985, 169.

una satisfacción absolutamente necesaria pero que, al mismo tiempo, queda fuera de su alcance[47]. Antes que él, Bernhard Welte[48] mostró ya un camino para hacer ver la precomprensión de una revelación salvífica que se contiene ya en la capacidad humana de entender, precomprensión que, por un lado, dirige la atención del hombre hacia la dirección de la que cabe esperar una posible revelación, y que, por otro lado, proporciona al hombre la posibilidad de apropiarse del contenido y de la forma de la revelación, tan pronto como ésta acontece, y que finalmente permite conocer el abuso que pueda hacerse de los derechos de la revelación. En primer lugar, se estudia la referencia impresa en la capacidad humana de comprensión, y que permite conocer que el hombre tiene conciencia de estar referido —él y su mundo— a la salvación; luego, a la luz de esta comprensión de la salvación, se contempla la realidad del existir humano, realidad que se experimenta como algo que no está salvado. Luego, los diversos rasgos concretos de esa existencia humana no salvada hacen que se vean anticipadamente nuevos rasgos decisivos de la salvación de que se carece, en todo lo cual se comprende también que esa salvación es algo de lo que uno no puede disponer ni reclamar. La precomprensión de la posible salvación adquiere de esta manera rasgos concretos; la concretización culmina finalmente con una reflexión que hace comprender hasta qué punto la revelación de la salvación divina en forma de un encuentro personal —singularísimo y único— es para el hombre la forma más comprensible de comunicación de la revelación.

Ahora vamos a presentar la credibilidad de la fe en la

47. P.H. Welte, *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen*.

48. B. Welte, *Heilsverständnis*.

revelación haciendo ver la prueba y confirmación de una práctica de vida marcada por la fe en la revelación, y preguntando luego cuál es la significación de esa práctica para la comprensión que las personas que piensan y obran racionalmente tienen de sí mismas y para la relación que ellas guardan con el mundo. Puesto que, en la revelación, se trata de la autocomunicación de Dios que quiere dar participación en su ser y en su vida, se plantea así la pregunta, ya pormenorizada: ¿Sirve la práctica de una vida, sustentada y marcada por un abandonarse con confianza a las palabras de aliento de la voluntad de Dios de entrar en comunión, una voluntad creadora, justificadora, liberadora, reconciliadora y consumadora, sirve —digo— para una autorrealización racional con responsabilidad social[49], y sirve para ello mejor que la práctica de una vida determinada únicamente por la razón autónoma?

Como expusimos anteriormente, el hombre moderno ha tomado posesión de sí mismo, de su razón y de su libertad, y ha continuado esa toma de posesión, por un lado, en el dominio de la naturaleza por medio de las ciencias naturales y de la tecnología, a fin de garantizar la supervivencia y una mejor calidad de vida de la humanidad, y por otro lado, en la remodelación de las condiciones y circunstancias sociales mediante las ciencias sociales y la planificación y organización sociales, a fin de plasmar de tal modo la convivencia humana que ésta se halle al servicio del progreso de la humanidad. La resolución de apostar por la razón autónoma y por emanciparse de la naturaleza, de la tradición, de las estructuras sociales y de las autoridades, ha aportado cosas positivas en muchos ámbitos para la vida humana en

49. Sobre la acreditación y sus criterios, véase J. Schmitz, *Filosofía de la religión*, 193-197.

este mundo —por ejemplo, en la esfera de la economía, de las ciencias, de la salud, del derecho, etc.—, por lo que hay que estar agradecido. Sin embargo, hoy día no puede ya pasarnos inadvertido el hecho de que, en este progreso, el hombre no es sólo vencedor y beneficiario, sino también vencido y perjudicado. Ha ido perdiendo cada vez más la sensibilidad para lo que está dado previamente y para aquello de lo que no se puede disponer. Puesto que el hombre cree que puede renunciar a Dios, se ve únicamente a merced de sí mismo y de sus semejantes al resolver la tarea de superar el atraso y la alienación del existir humano y plasmar una convivencia digna del hombre. Esto incluye el que, para llevar a cabo la mencionada tarea, el hombre siga únicamente las metas fijadas y las instrucciones para la acción que él ha decidido por sí mismo o por libre acuerdo en intercambio con otras personas. Cuando el hombre, en esta soledad, lo hace depender todo de su razón autónoma y de su libertad, entonces tiene que procurarse él mismo la seguridad y el sentido de su vida, y tratar de imponerlos a pesar de todas las resistencias, de lo contrario la vida humana aparecería como absurda.

Se han formado dos conceptos distintos, hasta hoy enfrentados, para la comprensión del existir humano, cada uno con sello diferente en sus detalles. El motivo impulsor de uno de ellos es un querer ser sujeto, un querer sin barreras y centrado en sí mismo, liberándose de las dependencias y limitaciones previamente dadas. ¿Tiene poder sustentador este programa de absoluta autodeterminación y autorrealización? ¿Puede constituir la base para unas relaciones verdaderamente razonables con la naturaleza y con los semejantes? El otro concepto de la vida entra más en la dimensión social de la vida humana. La idea que tiene de la meta es la ins-

tauración de una sociedad sustentada por el libre consentimiento de todos los miembros, sociedad que por su parte hace posible que el hombre llegue a ser sujeto. Sin embargo, en las circunstancias dadas, ¿podrá contarse razonablemente con la realización de esta meta? ¿Cómo podrá mantenerse este concepto de la vida —más allá del fanatismo y la resignación— frente a las resistencias? En tres fases vamos a investigar las cuestiones que aquí no hemos hecho más que indicar.

1) Se trata, en primer lugar, del *concepto de la vida del querer ser sujeto, un querer en referencia a sí mismo y que se contenta con este mundo y con la limitación a la vida terrena*. En su marco, hay dos cosas que instan a la razón como meta primaria de la praxis humana: asegurar la existencia humana casual, muchas veces amenazada, que aparece aquí como producto del azar en un proceso cósmico, y el intento por conseguir lo más posible de la vida para la existencia humana limitada en el tiempo que queda. La razón humana presta servicio a estas metas con su capacidad para el conocimiento de la realidad y con la orientación de su actividad encaminada al fin.

El hombre, que sin ser consultado se halla en este mundo, está expuesto a una doble amenaza: lo mismo que todos los otros seres vivos, se encuentra amenazado en la dimensión biológica de su vida porque no se le concede lo que él, como ser corporal, necesita seguir viviendo, y porque tiene que morir; pero el hombre se siente también amenazado cuando no halla certeza acerca del sentido de su vida. Esta doble amenaza provoca una angustia subterránea que corresponde a una doble preocupación: la preocupación por la seguridad y por la certidumbre acerca del sentido de su vida. Hay que dis-

tinguir entre ambas clases de preocupación, pero ambas tienen que ver la una con la otra: al sentirse la amenaza externa, puede perderse también la certidumbre acerca del sentido de la vida; por otro lado, la certidumbre acerca del sentido de la vida puede afirmarse también en medio de la más extrema amenaza (véase, por ejemplo, el martirio), o bien el hombre, al asegurar su vida, puede buscar en ello el sentido de la misma. Esto último no es, ni mucho menos, necesario, pero ocurre obviamente, sobre todo en situaciones en que domina la carencia exterior y la libertad del hombre no está reconocida y asegurada aún de manera omnímoda. Entonces, la eliminación de la carencia exterior y el verse libre de circunstancias indignas aparecerá quizás como la quintaesencia de una extensa satisfacción y cumplimiento de la vida.

Por la tendencia a la seguridad, una tendencia nacida de la angustia, el hombre se proporciona las cosas y medios apropiados para eliminar la múltiple amenaza, y se determina a sí mismo y determina el sentido de su vida a partir de lo que tiene y puede tener cada vez más con el fin de conservar la vida e intensificarla. Con ello cae el hombre en el círculo vicioso de la angustia[50]; ésta y los medios para superarla se intensifican mutuamente. La angustia de la existencia provoca el afán de seguridad y el querer tener; cuanto mayor es la posesión de que se dispone, tanto mayor se hace la angustia ante la pérdida o ante el afán agresivo de posesión por parte de aquellos que buscan también el sentido de su vida en el querer tener. Esta angustia impulsa más todavía a la voluntad de asegurar, la cual echa mano de los medios de disuasión para engendrar en los demás angustia. Por este ca-

50. Véase H.-J. Höhn, *Krise der Moderne, Krise der Vernunft*, 40s.

mino no se supera la angustia, sino que se acumula un enorme potencial de angustia. La razón autónoma, en este contexto, se halla en peligro de reducirse a la razón instrumental como principio de dominación del mundo. Entonces, se pone enteramente al servicio de la propia conservación, dirigida por la angustia, o al servicio de la intimidación de las demás personas para provocar en ellas la angustia. Mediante esta egocéntrica autodeterminación y autorrealización, el hombre puede caer en dependencias enteramente nuevas, y la razón puede perder su verdadera autonomía.

El hombre que se preocupa exclusivamente de asegurar su vida e intensificarla, queda a merced del mundo o se distancia de él[51]. El hombre puede perderse en el mundo de maneras enteramente opuestas: o bien divinizando o absolutivizando el mundo o determinados ámbitos que le pertenecen, a los que se les reconoce como supremo punto de referencia de su existencia y dependiendo así de ellos en forma esclavizante; o bien, impulsado por la angustia, quiere asegurar su propia existencia disponiendo de todo lo que necesita para ello: mediante la total objetivización y dominio de la realidad. Pues también esta voluntad de poder disponer sobre todo conduce al hombre a nuevas dependencias. El hombre, por ejemplo, se hace dependiente de forma nueva de los instrumentos que él ha creado para asegurar su vida e intensificarla y para la ordenación de la convivencia; para un número cada vez mayor de personas, esos instrumentos son ya productos incomprensibles y no dominables de la técnica o también de las organizaciones de administración, a merced de las cuales el individuo se siente entregado impotentemente. O la existencia hu-

51. Véase M. Kehl, *Hinführung zum christlichen Glauben*, 152s.

mana se ve ella misma en peligro, por el afán de ser dueña no sólo de la naturaleza sino también de las condiciones de la propia existencia humana. Cuando el hombre se convierte a sí mismo en objeto de la investigación científica quedando así bajo el conocimiento objetivante y que dispone, la pretensión de la libertad humana se halla en peligro en la medida en que el poder de la razón instrumental descubre y pone a su disposición los complejos de condiciones biológicas, psicológicas, sociológicas y culturales y las leyes del mecanismo de dirección de la vida humana y de los procesos sociales. O bien el hombre, por su voluntad absoluta de querer ser sujeto, esa voluntad que degrada a todo lo demás —cosas y personas— a la categoría de objetos que no tienen ya significación propia de la que no se pueda disponer, sino que tienen únicamente su valor específico en la utilidad que presten para la conservación e intensificación de la propia vida, es impulsado a una existencia solitaria y monológica que mengua su humanidad privándola de la dimensión de la verdadera solidaridad humana.

Para escapar de caer en el mundo y del peligro que ello entraña para su razón autónoma, el hombre puede distanciarse objetivamente del mundo o incluso puede considerarlo como diabólico. Pero tampoco con este retirarse a sí mismo del mundo hace él justicia a la autonomía de la razón; porque de esta manera el hombre delata la preocupación, determinada por la razón, en torno a su existencia en el mundo.

Sin embargo, el hombre cuya vida está sustentada por el confiado abandono en la autocomunicación de Dios entiende todo el mundo, la naturaleza, sus semejantes, y se entiende a sí mismo como don de una libertad creadora que tiene en el amor su motivo. Indis-

cutiblemente, esto hace que se relativice el mundo y todo lo que hay en él, pero no en sentido negativo sino en el sentido positivo de que todo se ve referido a un Creador todopoderoso, que hace por amor que todo lo creado participe de su ser y de su vida. Con ello se quita la base a toda absolutivización de la realidad intramundana, a los conflictos interiores del mundo y a los objetivos que se fijan los hombres, y se pone el fundamento para una nueva comprensión del existir humano. Esta fe en la autocomunicación del Dios Creador todopoderoso relativiza la angustia del existir humano y echa los cimientos para una amplia comunidad, para la dignidad inviolable de cada individuo y para unas relaciones razonables con el mundo.

El abandonarse confiado a la autocomunicación de Dios es algo que quita su poder a la angustia; el hombre no se ve arrojado, sin ser consultado, a la existencia en un mundo que no le da respuesta alguna acerca de su origen y de su destino; el hombre sabe que ha sido puesto en la existencia porque el Dios Creador se ha vuelto hacia él y le reconoce y le dice un «sí» de aceptación, un sí absoluto e inquebrantable pronunciado por amor, que por nadie de dentro de este mundo le puede ser concedido ni quitado. Puesto que el Dios todopoderoso quiere mantener en todas las circunstancias este «sí» de aceptación, queda echado el fundamento para un proyecto de vida que esté a salvo de las extremas formas de existencia inducidas por la angustia, en las que el mundo se diviniza o se hace absolutamente disponible sin barrera alguna, o se le mantiene a distancia o incluso se le considera como demoníaco.

Por cuanto la fe permite al hombre verse y aceptarse a sí mismo y ver y aceptar a sus semejantes y a su mundo como realidad «debida a gratitud», se hecha también un

fundamento sólido para una sociedad amplia y extensa. Porque en esta dimensión del deberse al agradecimiento son iguales todos los hombres; en esta dimensión no hay superior ni inferior; en ella nadie puede alzarse sobre el otro ni ser rebajado por él; en ella todos los hombres se encuentran en el mismo nivel, a pesar de todas las demás diferencias que pueda haber: un mismo nivel en el que se excluye todo enorgullecerse en sí mismo y queda suprimido el principio de la rivalidad destructora. En virtud del reconocimiento consciente de que uno se debe a gratitud, no se considerarán primariamente las capacidades y lo peculiar de cada individuo como excelencias de esa persona de las que ella pueda hacerse ilusiones, sino que se reconocerán como dones que enriquecen la convivencia y no provocan rivalidad.

La razón autónoma difícilmente consigue fundamentar la dignidad inviolable de cada individuo y exigir como razonable el respeto incondicional a cada persona. En cuanto se concede validez únicamente a lo intramundano, aparece el individuo sobre todo como magnitud con múltipes condicionamientos: como producto de la naturaleza, de su propio pasado, de su mundo circundante, de su sociedad. En un mundo casual, tanto en su conjunto como en lo particular, ¿cómo podrá reivindicarse para algo un derecho incondicional que, sobrepasando el marco de su funcionalidad, respete a ese algo dentro de un conjunto más amplio, mientras subsista esa utilidad? Para el creyente, el respeto incondicional hacia la persona humana, condicionada en muchos aspectos, se fundamenta en la relación de esa persona con la realidad incondicional de Dios. Pues con la relación que el hombre tiene con Dios va ligada también su relación con los semejantes, porque es la relación con Dios la que pronuncia también un «sí» incondicional de aceptación

de los semejantes, un «sí» que el creyente pronuncia volviéndose con amor hacia ellos; el creyente sintoniza con el amor con que Dios se vuelve al hombre. Estas relaciones de solidaridad con los semejantes no sólo son consecuencia de la propia relación del creyente con Dios, sino que son también medios y caminos para dar realidad constantemente a esa relación. De esta manera se fundamenta inquebrantablemente la convicción de que a cada persona le corresponde una dignidad inviolable y un valor incondicional que la sustraen a la voluntad de las agrupaciones sociales que quieren disponer enteramente de ella. Y, así, se fundamenta una actitud irrenunciable de aceptación y respeto hacia la realidad, que repercute no sólo en las relaciones interhumanas sino también en la existencia del mundo, que es la base para la vida del hombre. También la naturaleza exterior al hombre es realidad «que se debe a agradecimiento», es cocriatura para el hombre, pertenece a lo otro con respecto a Dios, a eso otro que es distinto de Dios pero en lo que Dios refleja algo de sí mismo; también esa naturaleza adquiere un valor propio por el hecho de que el amor creador de Dios le haya dicho «¡sí!» Esa naturaleza es confiada al hombre como un don del que el hombre debe sentirse responsable. Con ello se hace frente, por un lado, a todo disponer voluntarioso que cree que el mundo es únicamente material que se puede utilizar en provecho personal; y, por otro lado, se libera la capacidad para tratar espontáneamente con el mundo, para verlo como lo que es por sí mismo, para gozarse sin reservas en él, para saborearlo en todo lo que el mundo tiene de bueno y para liberar sus mejores posibilidades. Pues «espontáneamente» no quiere decir sin sentir interés por él; significa que el hombre no debe dejarse prender por él ni ha de sujetarse a él, sino que debe

interesarse apasionadamente porque se logre todo lo que es real.

Semejante relación con el mundo, libre de angustia, responsable y que respete la dignidad del hombre y el valor propio de la naturaleza difícilmente se podrá rechazar como irracional. Una práctica vital sustentada en la autocomunicación del Creador se opone tenazmente a las consecuencias irracionales que brotan de un querer ser sujeto, cuando este querer está guiado por la angustia, quiere ser absoluto y pretende estar centrado en sí mismo.

2) Pero la razón humana no depende de la revelación para conocer los peligros que conjura un concepto de la vida basado en la desconsiderada autodeterminación y autorrealización, y las amenazas que entretanto se han cumplido y la alienación en que el hombre se halla con respecto a la realidad. El hombre, según ese concepto, interpreta de tal modo su ser de sujeto que cree que es tanto más él mismo cuanto más se libera de todas las determinaciones y relaciones que él considera alienantes, y cuanto más se fija él mismo el sentido y la meta de su vida, y todo lo demás lo plasma y lo forma de tal manera que en ello se exponga y se realice únicamente su ser de sujeto. Estas desconsideradas autodisposición y autorrealización han suscitado problemas que hacen que se formulen graves objeciones contra tal concepto. El hombre no está, ni mucho menos, en condiciones de realizarse a sí mismo de tal manera que desarrolle totalmente por sí solo su ser inacabado. Cuando lo intenta, lo hace a un alto precio, al precio de un importante aspecto de su pleno ser de hombre. *Ser hombre es siempre, también, «ser hombre con»*, ser hombre en solidaridad con sus semejantes. La razón humana no puede hacer caso

omiso de que el hombre es dos cosas: ser individual y ser social. Y, por cierto, es un individuo dotado de razón y libertad, que posee la capacidad de la autodeterminación, para confiarse a sí como tarea que es un fin en sí mismo, y para no dejarse instrumentalizar jamás como medio para otra cosa distinta. Sin embargo, el hombre, por ser al mismo tiempo ser social, está enlazado de muchas maneras con otras personas y está asociado con ellas, y lo está en tal manera, que sólo junto con ellas puede él encontrar el camino hasta sí mismo. Sin tales relaciones, el hombre no puede ni llegar a la existencia ni desarrollarse a sí mismo. En relaciones humanas es él engendrado, nacido, alimentado y cuidado; por medio de ellas, interioriza él la realidad social edificada por otras personas, aprende el lenguaje, recibe aquel saber que fue acumulado gracias al esfuerzo de muchas generaciones, aprende los papeles que se le acomodan, recibe un nombre. El hombre es en alto grado lo que otros hacen de él en tales relaciones. El hombre, en primer lugar, recibe su existencia; con creciente independencia, puede y debe él adoptar por sí mismo una postura ante su realidad previamente dada; puede aceptarla o rehusarla, y puede modificarla, dar una nueva dirección a su existencia. Pero todo eso pone límites a la autorrealización.

Se plantea la pregunta de si este aspecto social del hombre es sólo un presupuesto necesario de su ser sujeto, un presupuesto que el hombre, en la medida en que él se realice como sujeto, puede dejar detrás de sí o puede asumir de nuevo en la medida en que sea de utilidad para su ser de sujeto. Hasta nuestros mismos días, hay muchas personas que entienden de esta manera la autorrealización. Como sujeto, el hombre tiene la indiscutible tarea de sobrepasar sus condiciones físicas y so-

ciales del principio. ¿Se aplica esto también a todas las relaciones interhumanas? ¿Deben valorarse todas ellas como relaciones alienantes que ponen limitación a su ser sí mismo? Tal cosa no se puede afirmar razonablemente. El reconocimiento, la inclinación, el amor, la fidelidad que le conceden otras personas, revelan al hombre el acceso liberador a sí mismo, a su verdadero sentido y esencia. Por eso, el hombre busca el intercambio, la comunicación con otros, anhela mantener relaciones fiables. El hombre llega a ser sujeto por medio de la sociedad, la cual llega a su vez a ser tal por el hecho de que los diversos sujetos sean unos con otros y unos para otros.

Por estas ideas, el hombre moderno ha desarrollado el concepto de llegar a la meta de una sociedad que viva del acuerdo plenamente libre de sus miembros: una sociedad en la que la coacción no reglamente el comportamiento de los individuos. Una sociedad verdaderamente humana no existe todavía por la simple dependencia física que hay entre sus miembros; esa sociedad humana no se puede introducir tampoco por la fuerza; no es posible sin la libertad. Porque esa sociedad comienza a existir cuando hay personas que se aceptan mutuamente de tal manera que reconocen la libertad del otro, le dan ocasión para que él haga uso de su libertad, conceden vigencia a su libertad, y se integran en ella con su propia libertad. Pero, abandonado a sí mismo y a sus semejantes, esta meta debe realizarla el hombre, que en muchos aspectos sigue todavía alienado de su verdadera esencia. También en lo que respecta a este concepto de la vida, que obliga al hombre a crear una sociedad a partir de personas con múltiples alienaciones, una sociedad que esté sustentada por personas razonables y libres, la cual permita a su vez que el hombre sea verdaderamente humano, se suscitan una serie de preguntas.

¿Se puede edificar tal sociedad en general mediante la propia actividad? ¿Se la puede construir mediante la acción encaminada a un fin? Esa sociedad, ¿llegará a originarse por el hecho de que el individuo sobrepase su subjetividad referida a sí mismo y se abra al otro? Ahora bien, ¿cómo es posible sobrepasar la propia subjetividad, a la que hay que emplear en la actuación requerida, y cómo se puede salir de ella? ¿Se puede hacerlo incluyendo la libertad del otro dentro de la propia libertad? Mediante esa actividad, ¿no se confirma y se corrobora una vez más la subjetividad del individuo? ¿No se separa nuevamente del otro —incluso cuando hace un acto de sacrificio en favor del otro—, y por cierto de tal manera que surja aquella sutil superioridad sobre el otro que no es liberadora sino coartadora, y quizás hasta humillante y fomentadora de rivalidad? Quien con sus propias realizaciones quiere construir una sociedad fácilmente socavará los cimientos de la misma.

Este concepto de la vida, que parte de la relación de mutuo condicionamiento y de la mediatización entre el individuo y la sociedad, no afirma que exista ya esa sociedad humana o el hombre que viva en completa armonía con la meta y el sentido de su existencia. Se contempla, más bien, a las personas como individuos alienados en muchos aspectos. Entonces surge la pregunta: Los hombres que viven en esa alienación con respecto a su esencia, que se estorban recíprocamente y se hallan en competencia unos con otros, ¿cómo podrán salir de la coacción que brota de esa situación, liberarse para la autojustificación y encontrar el camino que desemboque en una sociedad basada en algo más que en un equilibrio de intereses? La coacción que conduce a la autojustificación se deriva de las circunstancias reales de la vida, de las cuales nacen intereses que dirigen el juicio de los

hombres. Entre las circunstancias reales de la vida se cuenta también el que nos enreden en confrontaciones, porque la persona individual no puede satisfacer muchas veces sus propias necesidades sino cuando se impone frente a los que le hacen la competencia. Como son limitadas las posibilidades de satisfacer las necesidades, las personas se hacen la competencia unas a otras. Esto seduce para que el hecho de depender de los demás hombres se entienda como una exigencia para imponerse frente a elllos, para someterlos. Esto entraña incesantemente el germen de la dispersión hacia relaciones mutuas entre los hombres que sirvan para hacer posible la vida, y hace que esas relaciones degeneren en rivalidad[52]. En tales circunstancias vemos de nuevo que sólo podrá afirmarse a sí mismo aquel que se apropie la postura vital de la rivalidad. Como esta postura vital, a la hora de satisfacer las necesidades en las circunstancias dadas, conduce siempre, en el mejor de los casos, a parecer que se ha dominado la vida, resulta difícil comprender por qué el hombre debe señalársela como tarea.

El hombre no consigue a la larga imponerse frente a los demás sino cuando suscita la apariencia, ante sí y ante los demás, de perseguir no sólo sus propios intereses subjetivos, sino también de ponerse al servicio de los intereses generales; esto quiere decir que el hombre tiene que poder justificar sus propios intereses, frente a los de su competidor, cuyos intereses no serían justificables. Se trata de un procedimiento harto conocido en la vida privada y pública de nuestra realidad cotidiana. Porque de esta manera podemos conseguir personas que combatan a nuestro favor, y lograremos disminuir el número y la influencia de nuestros adversarios. Semejante

52. Véase J. Werbick, *Versöhnung durch Sühne?*, 104-109.

coacción autojustificadora echa a perder el diálogo y la discusión, porque únicamente se argumenta con intenciones estratégicas, y esto significa que los argumentos de la razón se ponen al servicio de la imposición social de los propios intereses. De esta manera queda amenazada la capacidad de comunicación y de consenso del pensamiento y del discurso humanos, y con ello queda también amenazada, al mismo tiempo, la sociedad verdaderamente humana[53].

El intento de construir una sociedad humana se ve confrontado, además, con el problema sobre cómo se comporta el hombre con respecto a la libertad de aquel que rehúsa ese objetivo fijado y se niega a dar los pasos necesarios en ese sentido perturbando o impidiendo de esta manera la realización de esa meta. Si se respeta su libertad, entonces no surgirá una sociedad humana amplia que sea algó más que equilibrio de intereses, o la sociedad que surja estará sujeta en último término a perturbaciones; si no se respeta su libertad, la sociedad se convertirá rápidamente en un sistema de coacción, que estará en contradicción con el ideal de sociedad humana al que se tiende. ¿Cómo puede reconciliarse la libertad del individuo con su integración en una sociedad?

El problema se hace más agudo cuando se trata de personas que culpablemente perturban las relaciones humanas o quebrantan las reglas de la próspera convivencia social y han infligido sufrimiento a otras personas, lo cual puede adquirir proporciones monstruosas, como hemos visto por el genocidio de los judíos en Europa en tiempos del nacionalsocialismo. ¿No es obvia, entonces, por motivos racionales la idea de que esos

53. Véase R. Schaeffler, *Der Wahrheitsanspruch der Religion*, 112-116.

malhechores tienen que ser excluidos de la sociedad, de que tienen que pagar por sus atrocidades y reparar los daños que han causado o el sufrimiento que han infligido, de que tienen que recibir su merecido? Pero, ¿qué queda, en ese caso, de la idea de una sociedad que se fundamente en el acuerdo de todos?

Si la realización de esa sociedad se tiende a conseguir por el camino de un consenso libre al que se llegue por medio de argumentos, entonces sólo podrán participar en el proceso las personas que sepan hablar con claridad y argumentar racionalmente. ¿Y cómo se integrarán aquellos que, por motivos racionales, queden excluidos de la formación de ese libre consenso, porque no son capaces todavía (los niños que no han llegado al uso de razón) o que no lo son ya (los que han perdido el uso de razón) de defender con argumentos sus intereses? ¿Cómo podrá evitarse que tales personas, por menosprecio, apenas sean tenidas en cuenta o se las rechace de la sociedad de comunicación racional?

Los problemas indicados, que se plantean por la realización de la idea de la creación por sólo el hombre de una sociedad basada en el libre consentimiento de todos, suscitan la cuestión de si el hombre, basándose únicamente en su razón y en su libertad, no se expone a la presión de una tarea irrealizable y se está exigiendo demasiado a sí mismo. Frente a esto, la fe en la revelación permite una práctica vital que esté sustentada por el abandono confiado en la voluntad divina de crear sociedad y comunión, una voluntad que no sólo es creadora sino también justificadora, liberadora y reconciliadora. Esa fe no está en contradicción con el objetivo fijado de una sociedad en la que todos los hombres estén unidos en libertad, reconocimiento mutuo, participación y amor. Está en contra únicamente de que los hombres,

abandonados a sí mismos, puedan crear esa sociedad. La fe pone en juego una alternativa que puede resolver las aporías en las que se enreda la razón autónoma, cuando intenta realizar por las solas fuerzas humanas una sociedad de hombres fundada en la libertad y que capacite para la libertad. El creyente, en primer lugar, no se ve confrontado con la tarea o incluso con la exigencia de realizar por sí mismo el ideal de una sociedad de personas enteramente liberadas e identificadas consigo mismas y que se fundamente en el libre acuerdo de todos sus miembros. Puede tomar como punto de partida el hecho de que cada hombre haya sido afirmado sin reservas e incondicionalmente por la voluntad divina de establecer comunión, por esa voluntad del Dios que creó a los hombres como seres para vivir en comunidad y que puso en marcha el proceso de reconciliación de todos los hombres con él mismo y de unos hombres con otros, y conducirá este proceso hasta el fin. El hombre no está abandonado a sí mismo en la tarea de lograr su propia identidad y de edificar una comunidad verdaderamente humana, sino que está capacitado para abandonarse a un acontecer que precede a la planificación, actuación e instauración llevadas a cabo por el hombre y que abarca la actividad propia del hombre: a un acontecer que tiene como origen y razón sustentadora en la autocomunicación de Dios, una autocomunicación justificadora, liberadora y reconciliadora. El hombre no queda eliminado, ni mucho menos, en todo ello, sino que es llamado a abrirse con libertad a ese acontecer, a abandonarse a lo que le llega como regalo. El hombre es requerido por Dios, quien lo libera y lo capacita, a él juntamente con su conocimiento y su capacidad de acción, para que coopere con Dios. Esto descarga al hombre de la exigencia excesiva a la que lo expone el con-

cepto de la vida determinado por la subjetividad autónoma: esa exigencia excesiva que consiste en realizar con sus propias fuerzas esa meta y evitar el fracaso de la historia de la humanidad, lo cual le enreda en nuevas coacciones. En la autocomunicación de Dios, una autocomunicación justificadora, liberadora y reconciliadora, se da la condición de posibilidad para que el hombre sea liberado de todas esas instancias y coacciones. Porque en ella se dice que Dios concede gratuitamente a los hombres la participación en su propia comunión de vida y amor, no porque los hombres lo hayan merecido por su propia justicia, sino únicamente por el amor perdonador y reconciliador de Dios, un amor que se anticipa a todo, y que incluso vuelve a hacer bueno y justo al hombre alienado de sí mismo y pecador. Pablo desarrolla en la carta a los Romanos (Rom 3,9-21) y en la carta a los Gálatas (Gál 2,5-21) este aspecto central de la revelación de Dios, que se refiere a la acción salvífica de Dios en cada individuo: todos los hombres son culpables ante Dios, pero, en virtud de la acción redentora de Dios, son justificados por pura gracia y transformados por el Espíritu Santo para que sean hombres nuevos. Y en la segunda carta a los Corintios, hace Pablo la siguiente observación con respecto a la acción redentora de Cristo: «Todo esto viene de Dios que nos ha reconciliado consigo mismo por medio de Cristo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación... no imputándoles a los hombres sus transgresiones y encomendándonos la palabra de la reconciliación» (2Cor 5,18s).

Esta afirmación sin reservas de Dios es un acontecer justificador, liberador y reconciliador para el hombre alienado de sí mismo y pecador; esta afirmación de Dios le permite al hombre tener una nueva relación consigo mismo y con sus semejantes y le concede —en el «minis-

terio de la reconciliación»— actuar de manera específica. ¿Se hace posible así una práctica vital que esté liberada de las coacciones en que se enreda sin cesar una práctica vital dictada únicamente por la razón autónoma?

La experiencia interhumana enseña que allá donde a una persona le ofrece otra persona consideración, interés, aceptación, reconocimiento y perdón, aquella primera persona es liberada de la referencia a sí mismo, de estar prendida en el yo, de la afirmación de sí misma, del aislamiento y de la desesperación, adquiere nuevas perspectivas para su vida y consigue nuevas fuerzas para su acción y para aguantar. Esta experiencia es sólo un débil indicio de lo que significa para el hombre y de lo que obra en él el sí incondicional y amoroso otorgado por Dios, quien mantiene y garantiza su afecto en todas las circunstancias. La aceptación de este sí de Dios le permite al hombre aceptarse y soportarse a sí mismo. El hombre no tiene que esforzarse convulsamente, mediante realizaciones y éxitos, por obligar a los demás a que lo consideren y respeten, por lograr y asegurar su propia identidad, sino que ésta se le ha concedido ante todo en un plano fundamental, y se le ha concedido la instancia suprema, que con su favor y amor incondicionales le garantiza que él es digno de algo. Esto le proporciona al hombre la libertad para aceptarse a sí mismo tal como es y para creerse algo ante los demás, sin distorsiones nacidas de la arrogancia ni con humillación para los otros. El anhelo del hombre desgarrado en sí, culpable, alienado de sí mismo, por llevarse bien consigo mismo, por conseguir una sana identidad, queda colmado al ser aceptado y amado sin reservas por Dios, y al poder aceptarse, por tanto, a sí mismo. Pues la afirmación y aceptación pronunciadas por Dios en la

autocomunicación justificadora y reconciliadora, le proporcionan al hombre una razón inquebrantable para la aceptación de sí mismo. Al hombre se le concede también la libertad para que, descargado de toda coacción de autojustificarse, reconozca su propia culpa, la admita y la confiese, doliéndose de ella y soportando y superando el mal que ha hecho, sin volver a hacerlo de nuevo. Nadie podrá quitarle al culpable el que se sitúe frente a su culpa. Nadie, ni siquiera Dios. Quien le quita al hombre la posibilidad de saberse personalmente culpable —por ejemplo, tratando de explicar su culpa por razones biológicas, psicológicas o sociológicas—, le está arrebatando su humanidad; juntamente con su culpa le quita también al hombre su libertad. Pero el culpable puede únicamente situarse ante su culpa, cuando para ello se le ayuda. Situarse responsablemente ante su culpa es algo que incluye confesar que esa acción es su propia acción; contemplar la acción culpable en sus efectos destructores sobre las relaciones interhumanas que facilitan y fomentan la vida; sufrir el aislamiento interno originado por la culpa, sin retirarse más todavía dentro de sí mismo; acabar con el conflicto interhumano conjurado por la culpa. El culpable únicamente será capaz de hacerlo, si no permanece abandonado a sí mismo, sino que alguien le sale al encuentro y le ayuda, alguien que renuncia a devolver mal por mal. Con eso, quien está enredado en la culpa descubre una esperanzadora alternativa, pues experimenta que, más allá de la postura vital que causa perdición, y que está determinada por la rivalidad y por la coacción de justificarse, hay un plano de convivencia humana en el que, por amor de la reconciliación y de relaciones vivificantes, no insiste uno rígidamente en su derecho, sino que está dispuesto a perdonar, para permitirle al otro un nuevo comienzo.

El creyente vive de la confianza de que el «sí» incondicional de Dios lo abraza y lo sustenta a él, incluso como culpable. El abandonarse a la autocomunicación justificadora y reconciliadora de Dios libera al hombre de tener que salir siempre en su defensa para lograr reconocimiento. Le capacita para posponer sus necesidades e intereses individuales, para no tener obstáculo alguno en sí mismo para argumentar objetivamente y seguir las reglas de una ética del discurso, ética que hace posible averiguar juntos lo que es universalmente digno de asentimiento, y obrar en consonancia con ello. Dios es quien le concede y garantiza su propia identidad; por eso, el creyente no necesita vivir angustiosamente. Pero, mediante su autocomunicación justificadora, liberadora, reconciliadora, Dios le da también algo que hacer a quien se abandona con fe en él: quiere ganar al culpable para la obra de la reconciliación; esto quiere decir que la acción de Dios tiene que reflejarse en su vida. Este acontecimiento reconciliador tiene algo que ver con un «nuevo nacimiento». La vida y la suerte de Jesús es para el creyente el signo que le garantiza el sí incondicional de Dios, incluso frente al culpable; Jesús es, a un mismo tiempo, el iniciador y el consumador de la fe, y llama para que le sigan.

La fe en la automanifestación de Dios que justifica y reconcilia es fundamento sólido para una nueva relación con el prójimo. Los hombres se sienten separados de sus semejantes de muchas maneras, que van desde la indiferencia hasta el odio y la discordia, y anhelan profundamente unas relaciones en las que los hombres no se limiten a vivir en competencia unos con otros y cada uno centrado en sí mismo, sino que se ayuden mutuamente a lograr una humanidad feliz. ¿Cómo se construirán esas relaciones vivificadoras y fomentadoras de vida? La ex-

periencia interhumana nos lo da a entender: el que es amado, el que se siente cobijado en el amor, ése es capaz de transmitir también amor. ¿Se concede a todos los hombres tal experiencia? Y si se les concede, ¿en qué grado? Quien cree firmemente que es aceptado por el amor de Dios, consentirá también en el sí de aceptación a sus semejantes, no sólo a los que son amables sino también a los que, de por sí, no son todavía amables o han dejado de serlo, porque también esas personas están sustentadas y abrazadas por la afirmación amorosa e incondicional que de ellas hace Dios, y son por tanto dignas de ser amadas. Este sintonizar con lo que deben ser nuestros semejantes, sintonización que es posible porque nosotros mismos somos aceptados por Dios, se acredita de diversas maneras: en la atención con que se mira a los demás y en la confianza anticipada con que se les atiende; en la apertura y disposición para que los extraños lleguen a ser personas cercanas; en la conversión hacia la otra persona para captar en ella sus posibilidades y capacidades, y ayudarla a realizarlas; en el consuelo solidario que no deja solo al desvalido. Pero, sobre todo, la práctica de la vida marcada por la fe en la revelación se muestra allí donde hay que renovar las relaciones humanas basadas en el reconocimiento, o hay que mantenerlas incluso unilateralmente: en el perdón concedido al culpable, ese perdón que le permite un nuevo comienzo, y que no deja que se rompan las relaciones vivificadoras, sino que llega incluso a entablar nuevas relaciones; en la capacidad para sufrir el mal sin devolver los golpes, para aceptar que se nos mengüe o se nos perjudique en la vida, sin resarcirse. Esta práctica vital tiene en cuenta serenamente el hecho de que todos los hombres están llamados y destinados, sí, a la libertad, pero no por ello son siempre libres, ni mucho me-

nos. Y lo tiene en cuenta, por ejemplo, siendo paciente con el individuo que se halla en proceso de liberación total, porque él mismo tiene que participar como sujeto en su propia liberación; y lo tiene en cuenta también aceptando responsabilidad por el cuidado de los que todavía son irrazonables o han vuelto a serlo, o por los desesperadamente enfermos, porque el creyente, movido por el amor de Dios, no puede rehusar a nadie el reconocimiento, aunque esa persona no pueda todavía o no pueda ya corresponderle. No sin razón se considera como criterio de la práctica de la fe el amor al enemigo. La autocomunicación de Dios, que graciosamente justifica, no sólo hace justo al individuo; sino que, además, congrega a los hombres a una comunión en que mutuamente se justifican.

La práctica vital del creyente no sólo traduce a sus relaciones humanas la autocomunicación justificadora y reconciliadora de Dios, es decir, no sólo acepta la tarea de actuar como «hombre nuevo» en ese campo de relaciones, por el poder de la autocomunicación de Dios[54]; no se trata sólo de liberar al individuo del poder del pecado (Rom 5,12-21), sino también de unir al hombre a aquella multitud que, santificada por el Espíritu de Dios, no está determinada ya, tampoco como comunidad, por las coacciones del mundo, sino que está motivada por la voluntad de Dios de estar en comunión con los hombres[55].

La comunión surgida entre Dios y los hombres fundamenta y crea comunidad humana, comunión, integra-

---

54. Según la Escritura, las exhortaciones a «vivir una nueva vida» (Rom 6,4), a «ponerse al servicio de la justicia» (Rom 6,19), a «caminar en el Espíritu» (Gál 5,25), se derivan de que el creyente es «nueva criatura» (2Cor 5,17; véase Rom 6,3-13; 8,1-17; 1Cor 6,11-14; Gál 5,13-25).

55. Véase G. Lohfink, *Kirche als «Kontrastgesellschaft Gottes»*, en *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*

ción comunitaria aquí en la historia, como signo de una salvación que incluye la unidad definitiva de todos los pueblos, en la que queda suprimido el absolutismo del egoísmo individual y colectivo y se anula la interrupción de los puentes de entendimiento (Gén 11,1-9: construcción de la torre de Babel). La comunidad —la comunión— de los creyentes hace realidad ese signo consiguiendo que en ella los que son desiguales (hombres y mujeres, personas mayores y jóvenes, pobres y ricos, personas cultas y gente sin cultura, personas de alta condición y de baja condición, personas de diferentes razas y culturas) se reúnan en solidaridad de amor, sean de un solo corazón y de un solo sentir en cuestiones decisivas de la existencia humana, y se congreguen para una cooperación que preste servicio a la unidad mayor de todos los hombres.

La práctica creyente de la vida incluye también, finalmente, no el realizar por sí misma en la sociedad humana la salvación prometida por Dios —eso es y seguirá siendo cosa de Dios—, pero sí cosas que estén más en armonía con aquel reino de libertad, de justicia, de paz y de amor, y lo hará dondequiera que haya personas que sufran por vivir en condiciones indignas y que, en situaciones desesperadas, clamen por la vida y por tener futuro.

Por tanto, la autocomunicación salvadora de Dios no descarta al hombre, sino que quiere renovarlo, apelando a lo más propio de él, a su libertad; busca comunión con él y le encomienda tareas específicas.

3) La práctica de la vida marcada por la fe en la revelación está determinada, finalmente, por la confianza en una *autocomunicación de Dios que todo lo consuma*. Para el hombre, esto significa un alivio saludable,

porque él no se ve ya ante la tarea de realizar el sentido definitivo de la historia en esa historia misma de los hombres que está cargada de conflictos.

La revelación de Dios no desvirtúa sencillamente el mundo antiguo y las relaciones sociales existentes, ni saca a los creyentes de la sociedad existente. El creyente sigue estando confrontado con la postura existencial de muchos de sus semejantes, una postura inspirada en la rivalidad, y con las estructuras sociales que manipulan a los hombres y les impiden encontrarse de veras a sí mismos.

La práctica creyente de la vida, que responde a la acogida justificadora, liberadora y reconciliadora por parte de Dios, se ve envuelta ineludiblemente en conflictos, principalmente con los que quieren aprovecharse de las circunstancias existentes. En esta confrontación, el creyente debe poner el máximo empeño en no dejarse arrastrar a la perniciosa práctica vital consistente en hacer la competencia y rivalizar, práctica que en las actuales circunstancias ofrece las mayores oportunidades de éxito en este mundo. Por eso, la práctica creyente de la vida debe aplicar la energía interior para encajar derrotas en la lucha por la competencia social, para aceptar reducciones en las oportunidades para la vida; para que el creyente, aun en los casos en que se trata de vida o muerte, no se deje llevar por los intereses de su vida individual, sino por lo que en último término redunda en beneficio de todos. La fuerza y energía para ello la obtendrá de la confianza en la autocomunicación de Dios, que lo consuma todo, de Dios cuya omnipotencia y amor garantiza la salvación prometida. Dios es el único que está en condiciones de sacar de la corrupción a la humanidad y al mundo y conducirlos a la salvación definitiva, porque él es el único que puede vencer los po-

deres de perdición, que son la culpa y la muerte, y puede conducir a la salvación aun a los que están muertos.

La fe en la revelación permite esta dedicación a fondo y esta entrega, al fundamentar la esperanza de una consumación de la historia de la vida individual y de la historia de la humanidad, consumación que no dejará que los malvados triunfen definitivamente sobre sus víctimas y que liberará a las víctimas de la inutilidad de su sacrificio en favor de lo que merece el asentimiento universal. Esta confianza en la voluntad de Dios de establecer comunión con los hombres, una confianza que sobrevive a la vida y a la muerte, alivia al hombre, porque permite un compromiso decidido pero sereno.

Lo que Dios le pide a la práctica vital del creyente es que se traduzca a las relaciones interhumanas y a las condiciones del mundo lo que él, Dios, consuma en su autocomunicación. De esta manera se puede experimentar la acción salvífica de Dios en nuestro mundo histórico. No se trata primariamente de una práctica productiva, sino de una práctica representativa[56]. Al producir, el sujeto se apodera de la realidad previamente dada, a fin de ponerla al servicio de sus propias ideas y metas, para plasmar objetos, estructuras y procesos de conformidad con sus propias ideas y representaciones; por eso, estampa en los productos el sello de su propia capacidad; lo que cuenta primariamente es el resultado, el éxito objetivo. En la práctica representativa se desarrolla, se visualiza, «se da cuerpo» a algo previamente dado, dentro de los límites de lo posible; el acento, en todo ello, recae sobre el acto mismo del vivir, y no consiste en lograr un resultado que sea útil para un fin. La práctica creyente de la vida no tiene que producir al

56. A propósito de esta útil distinción, véase Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 117ss; G. Greshake, *Erlöst in einer unerlösten Welt?*, 127ss.

hombre salvado en la sociedad y en el mundo salvados, sino que tiene que expresar el amor insondable, justificador, liberador y reconciliador de Dios en las relaciones interhumanas y en las condiciones de este mundo; tiene que representarlo, pero sin poder agotarlo. Esa práctica se limita a representar como en signo la salvación, a hacer de ella una representación que señale transparentemente de dónde brota esa práctica vital y en qué se fundamenta permanentemente: la autocomunicación de Dios. Pues la salvación definitiva no se puede realizar perfectamente y sin distorsiones en las condiciones de una existencia humana sometida a la muerte y con la posibilidad constante que tiene el hombre de echar a perder su existencia por su libertad para el mal. Esta limitación de la práctica creyente de la vida a una representación posible dentro de los límites de este mundo de la acción salvífica de Dios no significa en último término una debilitación sino una gran ayuda para la convivencia humana, al contribuir de hecho a superar las grandes tentaciones a las que está expuesto incesantemente el esfuerzo por realizar en la historia al hombre verdaderamente libre en una sociedad realmente humana y en un mundo salvado: la tentación de reclamar para la propia posición y causa un derecho absoluto, de legitimar todos los medios para conseguir esa meta harto razonable, de absolutivizar las inevitables confrontaciones humanas, de considerar como diabólico al adversario, las crueles convulsiones de la angustia al ver la amenaza del fracaso. Puesto que este esfuerzo por conseguir un hombre mejor, una sociedad mejor y un mundo mejor se halla tan justificado, conduce fácilmente al dogmatismo. Con el pretexto de alcanzar una buena meta, no es raro que se instauren nuevas formas de dominio del hombre sobre el hombre. Como en las con-

frontaciones es mucho lo que está en juego —a saber, la salvación definitiva de la humanidad y del mundo—, parece que todo es lícito frente al adversario, y se convierte a los hombres en víctimas de un futuro mejor. Da la impresión de que allá donde el logro de la historia de la humanidad se deposita únicamente en manos del hombre, y sobre él se carga la tarea de dar el sentido definitivo a la historia, la práctica vital corre un serio peligro de que deje de ser humana y razonable. La modestia de una práctica creyente de la vida que se limite a una representación testificadora —posible dentro del ámbito de lo dado— de la acción salvífica de Dios, confiando en que Dios mismo llevará a la consumación su propia obra, y lo hará cuando quiera y como quiera, protege contra las consecuencias brutales que se han mencionado antes, sin debilitar el compromiso decidido en favor de lo que en cada caso sea mejor; esa modestia mantiene firmemente la esperanza en la salvación definitiva y no se contenta resignadamente con lo que es posible para el hombre.

La práctica creyente de la vida, que reconoce la razón, la orientación y la meta del existir humano en la voluntad de Dios de establecer comunión salvífica con el hombre, no es ni mucho menos una práctica vital irracional, sino que hace justicia y es conforme al criterio de confirmación satisfactoria, de realización razonable de sí mismo con responsabilidad social. Desarrolla las mejores posibilidades del hombre, sin perder de vista los límites. Por eso, evita las funestas consecuencias en que tan fácilmente desemboca el concepto vital de la autorealización autónoma.

El volverse hacia la revelación de Dios no significa apartarse del hombre, sino un volverse más intenso hacia él; por la sencilla razón de que en la práctica creyente

de la vida se realiza la conversión hacia sí mismo y hacia los semejantes por el poder del amor incondicional con que Dios se vuelve al hombre; es decir, esa conversión está sustentada por la voluntad de Dios que busca comunión creadora, justificadora, liberadora, reconciliadora y consumadora. La vida del creyente se siente interpelada por el amor de Dios, que se ha anticipado a salir a su encuentro y le exige que se comprometa: ese amor de Dios que libera para la práctica del amor. Cuando, como amor, requiere al hombre y le capacita para el amor, no exige del hombre precisamente una sumisión ciega ni le somete a un dominio opresor, sino que le requiere para que se confronte críticamente y supere la inmadurez humana y para que salga de las estructuras de dominio que le esclavizan, pues el amor supone reconocimiento y aceptación libre.

No debemos pasar por alto ni queremos ocultar que, en la historia, la práctica de los cristianos y de la Iglesia se ha quedado rezagada muchas veces con respecto a semejante práctica de la fe, y se ha alejado extraviándose de ella. El cristianismo practicado en la historia no es una página de gloria limpia; muchas veces se ha dejado llevar por la voluntad de poder, y no por el poder del amor. Pero esa práctica de los cristianos, que con razón ha provocado voces de crítica de la revelación y de crítica de la religión, no es consecuencia necesaria de la fe en la revelación, sino que la revelación de Dios la desenmascara claramente como extravío y aberración.

Bibliografía

Th.W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, en *Kulturkritik und Gesellschaft* II, Francfort 1977, 608-616; trad. cast., *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona 1969.

U. Anacker, *Razón*, en CFF III, 222-239.
E. Biser, *Glaubensprobleme*, Augsburgo 1970.
H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort 1966.
A. Collins, *A discourse of free-thinking (1713), mit deutschen Paralleltext*, ed. por G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstadt 1965.
P. Eicher, *Bürgerliche Religion*, Munich 1983.
H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga [2]1960; trad. cast., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.
G. Greshake, *Erlöst in einer unerlösten Welt?*, Maguncia 1987.
G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare*, Maguncia 1984.
B.J. Hilberath, *Theologie zwischen Tradition und Kritik*, Düsseldorf 1978.
K. Hilpert (dir.), *Selbstverwirklichung: Chancen, Grenzen, Wege*, Maguncia 1987.
N. Hinske, *Aufklärung*, en *Staatslexikon* I, Friburgo de Brisg. 1985, 390-400.
H.-J. Höhn, *Glaube im Diskurs*, «Theologie und Philosophie» 60 (1985) 214-238.
Ídem, *Krise der Moderne, Krise der Vernunft*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 109 (1987) 20-47.
K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Munich 1962; trad. cast., *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid 1968.
W. Joest, *Fundamentaltheologie*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia 1974.
W. Kasper, *Offenbarung Gottes in der Geschichte*, en *Handbuch der Verkündigung* I, Friburgo de Brisg. 1970, 53-96.
Ídem, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989.
M. Kehl, *Hinführung zum christlichen Glauben*, Maguncia 1984.
M. Kessler, *Kritik aller Offenbarung*, Maguncia 1986.
L. Kolakowski, *Vom Sinn der Tradition*, «Merkur» 23 (1969) 1085-1092.
P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981.
H. Krings, *Dios*, en CFF I, 584-615.
Ídem, *System und Freiheit*, Friburgo de Brisg. 1980.
Ídem, *Freiheit*, en *Staatslexikon* II, Friburgo de Brisg. 1986, 696-704.
G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Friburgo de Brisg. 1982; trad. cast., *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.

O. Marquard, *Vernunft als Grenzreaktion*, en H. Poser (dir.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Friburgo de Brisg.-Munich 1981, 107-133.
O. Muck, *Doctrina filosófica de Dios*, Herder, Barcelona 1986.
R. Piepmeier, *Aufklärung, 1. Philosophisch*, en *Theologische Realenzyklopädie* IV, Berlín 1979, 575-594.
H. Poser (dir.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Friburgo de Brisg.-Munich 1981.
H.J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Friburgo de Brisg. 1968.
Th. Pröpper, *Libertad*, en DCT I.
Ídem, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, Munich 1985.
K. Rahner, *Misterio*, en *Sacramentum Mundi* IV, Herder, Barcelona [3]1984, 710-718.
J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985.
R. Schaeffler, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* XX, Friburgo de Brisg. 1982, 5-83, trad. cast., *Fe cristiana y sociedad moderna*, Madrid 1985ss.
Ídem, *Der Wahrheitsanspruch der Religion*, en *Funkkolleg Religion. Studienbegleitbrief* 2, Weinheim-Basilea 1983, 85-116.
J. Schmitz, *Darstellung und Kritik des Offenbarungsglaubens bei Karl Jaspers*, «Trierer theologische Zeitschrift» 74 (1965) 83-99.
Ídem, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1987.
H. Schnädelbach (dir.), *Rationalität*, Francfort 1984.
M. Seckler, *Aufklärung, eine Herausforderung des Christentums als Offenbarungsreligion*, «Theologische Quartalschrift» 82-89 (1979).
Ídem, *Aufklärung und Offenbarung*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* XXI, Friburgo de Brisg. 1980, 5-78; trad. cast., *Fe cristiana y sociedad moderna*, Madrid 1985ss.
Ídem, *Tradition und Fortschritt*, en: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* XXIII, Friburgo de Brisg. 1982, 5-53; trad. cast., véase obra anterior.
Ídem, *Die Kritik der Offenbarung*, en HFTh II, 1985, 29-59.
St. Skalweit, *Der Beginn der Neuzeit*, Darmstadt 1982.
G. Theissen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, Munich 1984.
M. Tindal, *Christianity as old as Creation* (1730), ed. por G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstadt 1967.
J. Toland, *Christianity not mysterious* (1696), ed. por G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstadt 1964.
J. Trütsch, *Der Glaube*, en MySal I, 1965, 791-903.
B. Welte, *Heilsverständnis*, Friburgo de Brisg. 1966.

P.H. Welte, *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen*, Friburgo de Brisg. 1976.

J. Werbick, *Versöhnung durch Sühne?*, en J. Blank, J. Werbick (dirs.), *Sühne und Versöhnung*, Düsseldorf 1986, 92-117.

H. Zirker, *Crítica de la religión*, Herder, Barcelona 1985.

Índice de nombres